This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 3YSI 0
Harvard Depository
Brittle Book

NT. Com
7662

585.6
Cellérier

Library of the Divinity School.

Bought with money

GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION.

Received 20 Sept., 1893

ÉTUDE ET COMMENTAIRE

SUR

L'ÉPITRE DE ST. JAQUES.

4052

ÉTUDE ET COMMENTAIRE

SUR

L'ÉPITRE DE ST. JAQUES

PAR

Jacot Elisée
J. E. CELLÉRIER,
PROFESSEUR DE CRITIQUE SACRÉE ET D'EXÉGÈSE A L'ACADÉMIE DE GENÈVE.

GENÈVE,
LIBRAIRIE ALLEMANDE DE J. KESSMANN.
1850.
PARIS,
C. REINWALD, LIBRAIRE,
10, Rue des Saints-Pères.

Divinity School.

Jacobus, Petrus, Johannes, Judas .... epistolas ediderunt tam mysticas quam succinctas, et breves pariter ac longas: breves in verbis, longas in sententiis: ut rarus sit, qui non in earum coecutiat lectione.

JÉROME: Prologus galeatus.

555

AVANT-PROPOS.

Au moment de livrer son travail au public, l'auteur sent la nécessité d'y joindre quelques explications.

Une étude attentive et répétée de l'œuvre de St. Jaques lui a inspiré le désir de faire mieux connaître cette épître, courte et incomplète, il est vrai; mais riche d'idées, remarquable par l'unité réelle du sentiment et de la pensée, par l'originalité des formes, par la profondeur des vues, et enfin par la place importante que ses tendances spéciales lui assignent dans l'ensemble des révélations évangéliques.

Cette publication a été rédigée surtout en vue des Eglises françaises, où les travaux d'exégèse sont encore peu nombreux et peu répandus. De là le caractère élémentaire et les limites restreintes des détails donnés ici sur ce qui tient à la philologie et à la critique du texte. De là des arrangemens et des développemens qui, pour un public d'outre Rhin, eussent été probablement superflus. De là encore le soin avec lequel l'auteur, quoique puisant largement dans les trésors de l'exégèse allemande, s'est abstenu de toute érudition superflue et de toute science inutile. Il n'aspire qu'à une seule chose: faire mieux connaître St. Jaques (1), le faire lire et méditer avec plus d'intérêt et de fruit. En essayant

(1) La traduction qui accompagne le texte est essentiellement exégétique et n'a pas d'autre prétention. Elle a pour unique but de rendre fidèlement toutes les idées du texte, avec leurs nuances.

ce travail, il a voulu accomplir un devoir, sans compter sur un succès qu'il espère peu; et il n'ose réclamer qu'un seul éloge, celui d'avoir parlé avec une constante franchise, sans reculer devant aucune question délicate.

Si, contre son attente, le succès de ce livre l'encourageait à d'autres publications exégétiques, l'auteur essaierait (en supposant que Dieu lui en laissât le temps et la force) de rédiger sous une forme semblable ses leçons sur les deux épîtres aux Corinthiens.

A ces brèves explications il croit devoir ajouter quelques mots sur deux points importants: sa méthode et sa foi.

La méthode exégétique de ce commentaire sera peut-être traitée çà et là *d'exégèse pratique,* et condamnée en conséquence. On paraît être d'accord en effet que l'exégèse pratique et l'exégèse scientifique doivent soigneusement rester distinctes.

Mais ce reproche ne serait pas fondé. Ce n'est pas ce qu'on appelle proprement exégèse pratique, qu'on pourra rencontrer ici, mais seulement celle que la nature spéciale de l'épître de St. Jaques rend impérieusement nécessaire. Un écrit qui se résume tout entier en tendances morales, rattachées à des principes chrétiens par l'étude de l'âme, de ses besoins et de ses misères, un tel écrit ne peut être éclairci, ne peut être compris, qu'en s'aidant de l'examen de ces tendances, de celui de leurs sources et de leurs effets.

Au reste l'auteur avoue franchement qu'il n'est pas sans avoir quelques doutes sur les principes ordinaires au sujet de l'exégèse pratique, et il craint qu'il n'y ait là-dessous quelque confusion d'idées.

Qu'entend-on par exégèse pratique? Est-ce celle qui se propose pour but principal des applications morales, et qui s'efforce de les déduire de chaque ligne du texte, au risque de mutiler ou de dénaturer la pensée de l'écrivain? Dans ce cas il n'a aucune velléité de la défendre. Ce n'est point celle qu'il aime et qu'il croit utile; ce n'est point celle qu'on trouvera dans ce livre.

Mais serait-ce, par hasard, celle qui, en étudiant les leçons et la pensée d'un écrivain sacré, n'en veut rien perdre, et cherche

à les éclaircir, à les mettre de partout en lumière, non seulement par l'analyse des mots, des phrases et même de l'idée, mais encore par l'étude de leurs rapports avec l'expérience et la vie? Cette exégèse-là, l'auteur la croit bonne, nécessaire et même scientifique. Il veut la pratiquer toujours et souhaiterait la répandre. Comment interpréter en effet sans tout comprendre, et comment comprendre tout, si l'on ne sent rien et si l'on n'a rien éprouvé? Comment se rendre compte des enseignements et des raisonnemens de Jaques ou de Paul, comment en bien saisir le but et la valeur, sans en observer l'effet sur l'âme des autres et sur la sienne? Comment jetter une clarté suffisante sur ces antiques et saintes paroles, obscures en fait par tant de côtés, sans discerner, analyser et soigneusement exposer le sentiment qui les dicte, la sympathie qu'elles doivent exciter, et la transformation morale qu'elles tendent à produire? Non! aucun véritable exégète ne le niera: Un morceau de St. Jaques, de St. Paul ou de St. Jean qui n'est pas plus ou moins appliqué, n'est pas complétement expliqué.

L'exégèse partiale et dédaigneuse qui ne prétend parler qu'à l'intelligence, et qui dénie au cœur et à la vie toute part dans l'interprétation des auteurs sacrés, cette exégèse-là a fait son œuvre et son temps. Elle est jugée. Laissons donc là ses vieux errements.

Enfin l'auteur tient en finissant à faire sa profession de foi sur une grave question qui préoccupe à cette heure les églises de France: l'inspiration du N. T. La condition particulière de l'épître de St. Jaques lui en fait une espèce de devoir; et, s'il ne disait pas ici nettement sa pensée sur ce point, à coup sûr on la chercherait dans son livre.

L'auteur a toujours repoussé la doctrine de la théopneustie absolue, et saisi toutes les occasions directes ou indirectes de la combattre. Mais en même temps il a toujours professé et professe encore une foi sincère et profonde à l'inspiration des Apôtres et de leurs compagnons d'œuvre.

De ces deux doctrines, selon lui très-diverses, l'une est à ses

yeux une hypothèse anticritique et sans fondement, l'autre un fait biblique et certain.

Cette double conviction, qui admet *l'inspiration* des *auteurs* sacrés, sans attribuer à leurs *écrits* les privilèges absolus de la *théopneustie*, est générale dans l'Eglise de Genève. L'auteur est heureux de se sentir en accord sur ce point non seulement avec ses collègues et ses frères, mais encore avec des guides et des appuis comme THOLUCK et JULIUS MÜLLER. Il espère avoir dans une publication peu éloignée (1), si Dieu le permet, l'occasion d'exposer plus nettement et plus systématiquement ses vues à ce sujet.

St. Jaques est pour lui, si ce n'est l'un des douze Apôtres (2), du moins un apôtre de fait, associé à l'œuvre apostolique comme St. Paul, quoique d'une manière différente et peut-être plus humaine.

Malgré quelques erreurs critiques, et quelques lacunes plus apparentes que réelles dans sa dogmatique, cet homme apostolique avait droit de parler avec autorité à l'Eglise de Christ, et il a droit aussi à en être écouté avec soumission et respect.

Heureuse cette église, si elle eût été plus souvent et plus profondément pénétrée de la sagesse paisible et céleste qu'il lui prescrivait!

Si, par la bénédiction de Dieu, ce nouveau commentaire faisait mieux comprendre, relire plus attentivement et étudier avec plus de fruit l'épître du frère du Seigneur; si la piété pratique, douce et intérieure dont il donnait à la fois la leçon et l'exemple, en était ranimée chez quelques fidèles, l'auteur se croirait richement payé des longues et souvent pénibles heures qu'il a consacrées à ce travail.

GENÈVE, le 6 Septembre 1850.

---

(1) Manuel d'Herméneutique.

(2) Voir les prolégomènes.

PROLÉGOMÈNES.

Le Commentaire qui va suivre est assez développé pour permettre d'abréger beaucoup ces prolégomènes. Nous nous bornerons à indiquer rapidement soit les faits nécessaires à connaître ou à se rappeler avant d'étudier l'épître de St. Jaques, soit les conclusions générales auxquelles cette étude nous conduira.

Nous parlerons d'abord des circonstances extérieures de l'épitre, puis de son caractère interne.

CHAPITRE I.

CIRCONSTANCES EXTÉRIEURES.

I. LIVRES A CONSULTER.

Je n'ai point la prétention de donner ici le catalogue complet ou l'indication exacte de tous les travaux auxquels l'épître de St. Jaques a donné lieu. Ce luxe scientifique doit être laissé à la savante Allemagne. Pour des lecteurs français il vaut mieux s'en tenir à indiquer les ouvrages véritablement utiles, et caractériser en deux mots leur genre et leur mérite. J'omettrai probablement, sans le vouloir, beaucoup de bons livres que je n'ai pas eu le temps ou l'occasion de pratiquer.

Je passe à dessein sous silence presque tous les auteurs anciens, peu utiles à cette heure, ce qu'ils ont de meilleur ayant été fréquemment reproduit, en même temps que rectifié. J'omets de même ceux des rationalistes qui appartiennent à l'époque où l'on tordait le texte plutôt qu'on ne l'étudiait. Je ne mentionne que deux noms antérieurs à notre siècle, noms qui doivent toujours être respectés de l'exégète chrétien, et qui ne cesseront de lui fournir des idées fécondes, pieuses et originales: Calvin, toujours admirable par sa clarté, sa logique, son bon sens et sa sagacité; — Bengel (Gnomon Novi Testamenti), commentaire très-incomplet sans doute, ou plutôt simple recueil de scholies, mais trésor de sentiment religieux, d'esprit, de subjectivité, de foi, en même temps que de saine critique.

A. OUVRAGES ÉCRITS EN LATIN.

Schott (Leipzig 1811), dont la version ajoutée au texte grec de *Griesbach* est un modèle de clarté; version aussi objective et positive, il est vrai, que *Bengel* l'est peu; mais toujours consultée avec fruit, et qui, à l'aide des notes et des parenthèses, rend les services d'une paraphrase, et parfois d'un commentaire.

Schneckenburger (Stuttgart 1832), commentaire habile; riche au point de vue philologique, abondant en citations, et bon à tous égards.

Theile (Leipzig 1833), commentaire, ou plutôt compilation savante, complète et judicieuse. Elle ne manque ni d'idées, ni d'analyse; elle est à la fois le résultat et la preuve d'un grand et beau travail.

Scharling (Copenhague 1841), commentaire court, incomplet et inégal; cependant fort utile, et distingué sous plus d'un rapport. On y trouve un choix judicieux d'observations. Cependant la philologie et les citations l'emportent sur les pensées et l'analyse.

B. EN ALLEMAND.

a. COMMENTAIRES.

Gebser (1828), commentaire développé, abondant en citations des Pères, des écrivains ellénistes et des auteurs profanes; ouvrage intéressant et utile, mais inégal. La fin est inférieure au reste.

Scholz (1830), commentaire très-court, et presque uniquement pratique; ouvrage d'un théologien catholique connu par ses vastes travaux critiques.

JACHMANN (1838), commentaire court et substantiel, s'attachant surtout à comparer et à discuter les travaux récents.

KERN (Tubingen 1838), excellente introduction et commentaire du premier ordre, malgré quelques défauts, et spécialement quelques subtilités. C'est une œuvre originale et féconde, dont l'étude est à mon avis singulièrement utile pour la pleine intelligence de l'épître de St. Jaques. L'auteur semble doué lui-même de la tendance subjective et psychologique de l'écrivain sacré, ce qui l'a rendu particulièrement apte à l'étudier.

DE WETTE (1847). La tendance des commentaires de De Wette est connue: brièveté, clarté, sagacité, science; mais presque aucun sentiment de la profondeur, de la subjectivité et de la beauté de l'Ecriture.

b. INTRODUCTIONS.

Il suffit de rappeler que toutes les Introductions modernes au N. T., comme celles de MICHAELIS, D'EICHHORN, de HUG, de DE WETTE, de FEILMOSER, de NEUDECKER, de REUSS et de GUERIKE, renferment de nombreux détails et d'intéressantes recherches sur l'épître de Jaques. Je dois mentionner à part celle de CREDNER (1836), parce qu'elle a fait faire un grand pas aux recherches relatives à la personne de l'auteur.

c. TRAVAUX DIVERS.

Je me borne à indiquer ici deux ouvrages qui me semblent particulièrement utiles, ou plutôt nécessaires pour bien étudier l'épître de St. Jaques, au moins pour entrer dans l'esprit qui l'a dictée.

NEANDER. Histoire de l'établissement du Christianisme. Dans ce livre éminent toutes les questions relatives à la personne et à l'individualité de St. Jaques, comme à la tendance de son épître, sont traitées avec la profondeur d'une haute et pieuse intelligence. Pour avoir toute la pensée de l'auteur, il faut y joindre la courte, mais substantielle explication pratique de St. Jaques, qu'il venait de publier quand il a été enlevé à l'Eglise et à la science. (Berlin 1850.)

LISCO, dans son N. T. (Berlin 1840), excellent ouvrage, manuel et guide d'une grande utilité sous bien des rapports, mais surtout par le commentaire ou paraphrase dont le texte est accompagné. La sagacité avec laquelle l'enchaînement des sentimens et des idées y est analysé, est du plus grand prix pour l'exégète chrétien.

C. EN FRANÇAIS.

On ne trouve en français que peu d'ouvrages importants qui aient traité avec quelque détail les questions relatives à St. Jaques. Voici, par ordre chronologique, le catalogue des écrits contemporains, à moi connus, dont on peut tirer plus ou moins de parti.

Michaelis (1822), Introduction au N. T., traduite sur la 4ème édition par Mr. le professeur Chenevière. 4 Vol. 8°.

Cellérier fils (1823), Introduction critique au N. T., en grande partie d'après Huc. 1 Vol. 8°.

Coquerel (1824—1826), Biographie sacrée, 2de édition en 1837. 1 Vol. grand in 8°.

Huber (1829), Manuel pour faciliter l'étude de l'E. S. — Un petit volume in 12, traduction anonyme de l'allemand.

Neander (1836), Traduction par Mr. le Pasteur F. Fontanès, de l'ouvrage allemand cité plus haut.

Haneraw (Bruxelles 1838), Manuel biblique. 2 Vol. in 8°.

Coquerel (1839), Histoire Sainte et critique sacrée élémentaire. 1 Vol. in 12. 3e édition en 1850.

Bochinger (1840), Introduction à la lecture de l'E. S. 2 Vol. in 12. Traduite par Laune.

Galup (1842). Brochure in 4°. Essai d'une introduction critique à l'épître de St. Jaques. (Thèses.)

Brun (1842). Brochure in 4°. Essai d'une introduction critique à l'épître de St. Judes. (Thèses.)

Bost (1849), Dictionnaire de la Bible. 2 Vol. in 8°. (1)

II. AUTEUR DE L'ÉPITRE.

Quel est le Jaques dont l'épître porte le nom?

Peu de questions critiques ont été aussi fréquemment et aussi longuement discutées. Nous ne nous y arrêterons pas long-temps, parce que le résultat définitif reste douteux. Beaucoup de critiques déclarent maintenant la question à peu près indéterminée, et, ce semble, avec raison. — D'ailleurs les élémens de cette discus-

---

(1) Je regrette de ne pouvoir encore joindre à ce catalogue „l'Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique", dont Mr. le Professeur Reuss fait espérer la publication pour 1851.

A cette mention de l'oeuvre importante d'un maître de la science, qu'il me soit permis de joindre l'annonce d'un modeste travail rédigé par un élève, mais par un élève distingué. Mr. le Pasteur E. Arnaud fils, de Bourdeaux (Drôme), va publier ou publie en ce moment des Recherches critiques sur l'épître de Judes, avec Introduction et commentaire. Les questions relatives à la personne de St. Jaques y sont traitées avec conscience et détail.

Cet ouvrage était dans l'origine un mémoire couronné par la Compagnie des Pasteurs de Genève.

sion se retrouvent partout. Presque tous les ouvrages contemporains que je viens de citer les renferment plus ou moins.

Je me borne à résumer comme suit ce qui dans cette question est certain, ce qui reste douteux, et, dans le douteux, ce qu'on peut regarder comme probable.

1. Il est certain que le Jaques dont l'épître porte le nom est celui qui, dans la première Eglise, était dit *le Juste* et *frère du Seigneur*. Il fut le chef, et, comme on le disait alors, *l'Evêque* de l'Eglise de Jérusalem et par cela même des Judaïsans; il suffrit le martyre vers l'an 10 de Néron, 64 de l'ère chrétienne. C'est celui qui figure dans les Actes et les Epîtres de St. Paul comme un personnage éminent, exerçant une grande influence, et d'un esprit doux et conciliant. Comp. Act. XII, 17; XV, 13; XXI, 18; 1 Cor. XV, 7; Gal. I, 19; II, 9; 12. Cela ne peut être nié, en face de la tradition unanime, comme du contenu de l'épître.

Il est encore certain que ce Jaques, qualifié d'apôtre par l'usage, et, à ce qu'il semble, par Paul (Gal. I, 19), n'est pas le même que Jaques, fils de Zébédée et frère de Jean. Cet apôtre-ci, nommé d'ordinaire Jaques *le Majeur*, avait subi le martyre (Act. XII, 2) environ 10 ans après l'Ascension, et bien avant les faits où nous voyons figurer le Jaques de l'Eglise de Jérusalem.

2. Jaques le Juste, autre que Jaques le Majeur, quelle position occupe-t-il dans les Evangiles, et quels rapports soutenait-il avec J. C.?

C'est ce qui reste douteux.

Suivant les uns il était le même que l'apôtre Jaques *le Mineur*, fils d'Alphée ou de Cléopas, et cousin germain de J. C. (Voy. Matt. X, 3; XXVII, 56; Marc III, 18; XVI, 1; Luc VI, 15; XXIV, 10.) — Suivant les autres il n'était point fils d'Alphée; il ne faisait point partie du collège des 12 apôtres. Il était, non cousin germain, mais légalement frère de J. C., ou comme fils d'un premier mariage de Joseph, ou comme fils puîné de Marie. — Nous voyons en effet Matt. XIII, 55, que Jésus a plusieurs frères. (Comp. Matt. XII, 46; Marc III, 31; Jean II, 12; VII, 5; Act. I, 14.) L'un d'eux se nommait Jaques. Ces frères étaient incrédules, mais ils arrivèrent à la foi, et, après l'Ascension, ils font partie de la première Eglise.

3. Laquelle des deux opinions est la plus probable?

Pendant long temps, et jusqu'à CREDNER, la grande majorité des critiques, et les meilleurs d'entr'eux, ont cru à l'identité de Jaques le Juste, et de l'apôtre Jaques le Mineur. Mais, à cette heure, connaissant mieux l'opinion des premiers siècles de l'Eglise sur ce point, les critiques penchent du côté opposé, et inclinent à regarder le frère de Jésus d'abord incrédule puis converti, comme le Jaques qui figure dans les Actes et les Epîtres et qui gouverna l'Eglise de Jérusalem. Dans cette hypothèse l'auteur de l'Epître n'aurait pas été apôtre dans le sens propre du mot, mais il le serait devenu par les grâces du St. Esprit, l'action et l'influence.

III. LANGUE.

Personne n'a jamais supposé que cette épître, écrite en grec, ne fût pas une œuvre originale; seulement quelques hébraïsmes trahissent la langue maternelle de l'auteur. Il était donc un Juif hébraïsant, écrivant en grec. Ce grec cependant ne manque ni d'élégance, ni de précision, ni de vigueur, ni d'un certain degré d'habileté grammaticale. Il faut y reconnaître le talent naturel de l'auteur, et un élément de son individualité.

IV. LECTEURS AUXQUELS L'ÉPITRE EST ADRESSÉE.

Les Chrétiens Judaïsants de la Palestine, de l'Orient et de l'Occident. Voy. au verset 1, et plus bas p. XX.

V. ÉPOQUE.

L'épître de St. Jaques ne porte aucune date certaine. Plusieurs critiques distingués ont cru qu'elle était des premiers temps de l'Eglise de Jérusalem. Mais peut-être leurs arguments tiennent-ils plus à des vues dogmatiques qu'à des indices critiques.

Ils semblent avoir voulu par là exclure toute possibilité de voir dans l'épître une intention polémique contre l'enseignement de St. Paul. Ou bien ils ont cru expliquer ainsi le silence presque entier de l'auteur sur les dogmes chrétiens. Ils ont supposé qu'au moment où il écrivait son épître, Jaques, récemment converti, n'avait encore ni la foi complète, ni l'autorité apostolique auxquelles il arriva plus tard. Je ne puis, pour ma part, admettre ces interprétations ni ces explications, et je crois peu logique de faire intervenir dans la critique des argumens tirés du dogme. — Quand on étudie l'épître en elle même, on y voit, ce me semble, tous les signes d'une époque comparativement tardive. De nombreuses églises dispersées, les Judéo-Chrétiens organisés, la grande autorité de Jaques, le caractère de profondeur et d'ancienne expérience qui le distingue, l'antithèse de la foi et des œuvres, tout indique un temps assez postérieur à la fondation de l'Eglise. Pour arriver à une détermination un peu plus précise, nous n'avons qu'une seule donnée, la limite résultant du martyre de l'écrivain, l'an 64.

VI. LIEU.

L'épître a dû être écrite à Jérusalem. Aucun doute n'est en vérité possible, une fois qu'on est d'accord sur l'écrivain et sur les lecteurs. C'est de Jérusalem que devait partir une encyclique adressée aux Judéo-Chrétiens de tout pays, car Jérusalem était toujours pour eux la ville sainte, le centre de la religion et le siège de la foi.

Les couleurs locales de l'épître confirment abondamment ces premières preuves. Voy. I, 11; III, 11—12; V, 7.

VII. AUTHENTICITÉ.

On a pris souvent *l'authenticité* de notre épître pour son *apostolicité*. De nombreux Itt. l'ont déclarée non authentique, uniquement parce qu'ils n'y pouvaient voir l'œuvre d'un des douze

apôtres. — Mais la question n'est pas là. — Il s'agit de savoir si elle a été écrite par Jaques le Juste, frère du Seigneur et Evêque de Jérusalem, auquel elle est attribuée, que celui-ci soit apôtre ou non; — ou bien si elle est un écrit supposé. Le terrain de l'authenticité ainsi circonscrit, la réponse n'est pas douteuse. L'épître est certainement authentique, elle ne peut être un écrit supposé. Cette conclusion s'appuie sur trois catégories de preuves.

1. CARACTÈRES INTERNES.

Ils ressortent de l'épître entière, enseignement et langage. Le commentaire qui va suivre nous dispense de tout développement quant à la partie directe de la preuve. Mais il faut ajouter quelques mots sur le côté négatif.

Si l'épître n'était pas authentique, qui donc aurait pu l'écrire?

Un imposteur? Non. Cette piété humble, sévère et profonde, ce langage digne, simple et plein d'autorité, ne sont pas l'œuvre d'un imposteur.

Un disciple inconnu? Vague hypothèse, que rien n'exige, que rien n'autorise, et que tout contredit. Ne retrouvons-nous pas tout le long de l'épître la pensée ferme et méditée, la foi sévère en même temps que conciliante de Jaques le Juste, du Jaques des Actes et des Epîtres; l'importance que, suivant Hégésippe, il mettait à la prière, et la préférence que, dans ses rapports avec Paul, il donnait au fond sur la forme (Act. XV, 13 et suiv.; XXI, 18 et suiv.; Gal. II, 9). Ce dernier trait n'était pas commun chez les Judaïsans.

2. TÉMOIGNAGES DIRECTS.

Ils sont peu nombreux, parce que l'épître ne s'adressait qu'aux églises judéo-chrétiennes, lesquelles prirent fin de bonne heure et restèrent en mauvaise odeur auprès des autres. — Puis, l'opposition apparente de l'épître de Jaques et de celles de Paul devait rendre la première suspecte à ceux qui acceptaient et admiraient les secondes, c'est-à-dire à l'église universelle. Toutefois les témoignages directs ne manquent pas et ont leur valeur.

Ils remontent aux premiers temps de l'Eglise de Syrie, qui

employait l'épître de St. Jaques, et à CLEMENT ROMAIN, qui évidemment la connaissait et la respectait. — Plus tard l'épître est expressément citée par ORIGÈNES, EUSÈBE, ATHANASE et JÉRÔME. EPIPHANE y fait allusion. Quelques uns d'entre eux cependant expriment des doutes sur son origine et son autorité.

3. TÉMOIGNAGES INDIRECTS.

Les fausses Clémentines et les fausses Constitutions Apostoliques, ouvrages judaïsants, font beaucoup d'emprunts à St. Jaques. Les premières en particulier en reproduisent un grand nombre de fragments. Le testament des XII Patriarches, apocryphe judaïsant du second siècle, semble pareillement y faire quelques allusions.

De l'ensemble de ces divers témoignages il résulte que l'épître de St. Jaques a reçu précisément l'accueil naturel à supposer a priori, vu son caractère judaïsant, et les doutes conçus sur les droits apostoliques de son auteur. En effet elle a été immédiatement admise et toujours révérée dans les principales églises judéo-chrétiennes, et dans celles qui les avoisinaient. Dans les autres elle fut tenue pour authentique et canonique par ceux qui l'attribuaient au fils d'Alphée; mais elle laissa des doutes (au point de vue de la canonicité bien plus que de l'authenticité), dans l'esprit de ceux qui la regardaient comme l'œuvre d'un simple frère de J. C. Dès la fin du 3ème siècle les doutes avaient presque cessé, et presque toutes les Eglises s'étaient réunies pour l'admettre dans le Canon.

VIII. CANONICITÉ.

L'épître est authentique, mais a-t-elle droit à une place dans le Canon? Si elle n'est pas l'œuvre d'un apôtre, fait-elle règle de foi, comme les épîtres des apôtres institués par J. C.?

Mais pourquoi la rejeter?

Nous tenons pour canoniques les écrits de Luc et de Marc, qui ne furent jamais apôtres. Comment repousserions-nous celui de Jaques, homme éminent, révéré non seulement des Judaïsants,

mais des autres Chrétiens et des Juifs eux-mêmes; de Jaques, chef de l'Eglise de Jérusalem, membre du Concile des Apôtres, et dont la parole décida leur avis; de Jaques enfin, traité en apôtre et en collègue par St. Paul, et désigné par lui comme une des colonnes de l'Eglise? Comment ne donnerions-nous pas le titre d'apôtre, à celui que St. Paul a désigné sous ce nom (Gal. I, 19) et semble mettre de niveau avec St. Pierre et St. Jean (Gal. II, 9)? Les titres de notre épître à la canonicité ne sont-ils pas au moins égaux à ceux de l'épître aux Hébreux, qu'aucune critique sage et mesurée ne voudrait pourtant repousser?

Et ces titres extérieurs sont singulièrement confirmés par le contenu. Quel Chrétien sérieux et réfléchi éprouverait du regret ou de la répugnance à accepter l'autorité de ces enseignements profonds qui dévoilent, humilient et relèvent le cœur avec tant d'efficace, avec une si charitable et divine sagesse? — Quant au dogme, n'oublions pas que cette épître, si elle a besoin d'être complétée par les autres, sert à son tour à les compléter. Nous reviendrons la dessus au chapitre suivant.

Il est encore une remarque qui doit trouver place ici. Les ouvrages Judaïsants du premier et du second siècle, comme le Pasteur d'Hermas et les Clémentines, renferment, à côté de belles choses, des excentricités et des bizarreries spéciales à ces églises. Mais l'épître de Jaques en est entièrement exempte, et ce n'est pas, à mes yeux, un médiocre caractère de divinité. Cette preuve négative est d'une grande force; elle manifeste dans l'épître l'action de l'Esprit Saint, précisément comme la comparaison des Evangiles apocryphes fait ressortir avec éclat la divine origine des canoniques.

CHAPITRE II.

CARACTÈRES INTERNES.

I. ESPRIT, FORME ET TENDANCE.

Il faut se borner à résumer ici en quelques lignes ce que le commentaire développe peut-être avec trop de détail.

L'écrit de St. Jaques est caractérisé par la profondeur de la pensée, nourrie toujours de l'étude du cœur et de l'expérience de la vie; par la sévérité des préceptes et du ton; par l'absence totale de formules dogmatiques et même de dogmes positifs.

La forme est sentencieuse, concise, dramatique. Le plan, peu saisissable, est profondément recouvert par le mouvement des idées et des sentiments.

La tendance est judaïsante en apparence, évangélique et chrétienne en réalité. La pensée dominante est la sanctification, que l'apôtre appelle *œuvres,* et qu'il exalte au dessus de la *foi,* mais qu'en fait il compose de foi, d'obéissance, d'humilité, de patience, d'espérance et de prière.

A ces divers égards le contraste semble complet avec les épîtres de St. Paul; et l'exégète nourri des unes éprouve comme une inquiète surprise en analysant l'autre pour la première fois; mais il ne tarde pas à reconnaître que la vie chrétienne prescrite par les deux envoyés de Christ est exactement la même, malgré la diversité des points de vue et l'antithèse de quelques mots.

II. BUT.

Le but de l'épître se déduit de la pensée dominante que nous venons d'indiquer. L'auteur veut rappeler les Judéo-Chrétiens à la religion réelle, vivante et profonde. Le formalisme sous toutes ses formes et avec toutes ses conséquences, la foi de tête, l'absence de vie, l'égoïsme amer et vaniteux étaient

inhérents au caractère national des Juifs, et viciaient profondément leur religion au temps de J. C. — Les Judéo-Chrétiens en conservaient nécessairement quelque chose, et c'est ce reste du vieil homme que leur apôtre combat avec une sainte et chrétienne énergie. — Cela ne suffirait-il pas pour montrer que Jaques, judaïsant dans la forme, était profondément évangélique dans le fond?

Au but premier s'en ajoute un autre accessoire et occasionnel.

L'écrivain sacré parle à des hommes souffrants. Son début suffirait à le prouver. Il leur prêche la patience, la prière et l'espérance. — De quelle nature étaient ces souffrances? Cela n'est pas bien clair; mais l'on peut croire d'après les couleurs employées et d'après l'histoire de la première Eglise, que la misère, la persécution au moins indirecte, et l'oppression exercée par les riches y concouraient à la fois. L'auteur sacré semble en particulier préoccupé de l'antagonisme des riches et des pauvres, spécialement des torts des premiers.

III. PLAN.

Aucun plan n'est apparent; mais la profondeur des pensées fait supposer a priori que St. Jaques n'aura pas écrit au hasard et sans ordre. Une méditation attentive réussit à démêler cet ordre réel par dessous le flot des sentiments, la brusquerie des formes et la concision des phrases. — Voyez le commentaire.

IV. IMPORTANCE ET UTILITÉ DE L'ÉPITRE.

Ce qui a été dit de son esprit et de ses tendances suffit à montrer quelle mine féconde elle ouvre, si ce n'est au Théologien, du moins au Chrétien penseur et sérieux.

Il y a plus. Elle a pour nous l'utilité spéciale qui résulte de la face particulière du Christianisme qu'elle nous présente. Il ne faut pas oublier que la Bible a été donnée au monde chrétien sous une forme *successive* et *occasionnelle*. L'effet quelle doit produire

sur les âmes, et la foi qui doit en être extraite sont donc de nature complexe, et doivent être simultanément déduits de ses élémens les plus divers. Les trois principaux docteurs du N. T., Jean, Paul et Jaques, représentent des tendances différentes, et, malheureusement pour l'Eglise, ils ont eu tous trois des zélateurs exclusifs, qui en cela méconnaissaient la nature de la Bible et la volonté de Dieu. — Le Théologien sensé, le Chrétien véritable agissent autrement. Ils acceptent tout ce que Dieu leur donne, et combinent dans leur vie et dans leur foi ces rayons diversement colorés, dont la réunion produira la lumière qui réchauffe le cœur et féconde l'intelligence.

On a dit que, si nous ne trouvions dans le N. T. d'autre docteur que St. Jaques, notre foi serait bien incomplète. Il est vrai, mais, si nous n'avions pas l'épître de St. Jaques, ne le serait-elle pas aussi?

ABREVIATIONS A EXPLIQUER.

It. = interprète.
Itt. = interprètes.
ms. = manuscrit.
mss. = manuscrits.
ἅπ. λεγ. = ἅπαξ λεγόμενον (mot ne se rencontrant qu'une fois).
ἅπ. λεγγ. = ἅπαξ λεγόμενα.
δίς λεγ. = δὶς λεγόμενον (mot ne se rencontrant que deux fois).
Schn. = Schneckenburger.
Scharl. = Scharling.
Gr. = Griesbach.
Sch. = Scholz.
Lachm. = Lachmann.
Tisch. = Tischendorf.
Alex. = Alexandrin.
Occ. = Occidental.
Syr. = Syriaque.

TABLE

Page

PREMIÈRE PARTIE. Chapitres I et II. . . . 1

PREMIÈRE DIVISION. I, 1—21. . . . . . —

PREMIÈRE SUBDIVISION. v. 1—12. Le renoncement chrétien —

§. 1. v. 1. Adresse . . . . . —

§. 2. v. 2—4. Patience parfaite du chrétien 3

§. 3. v. 5—8. Prière parfaite 8

§. 4. v. 9—12. Vanité des apparences 14

SECONDE SUBDIVISION. v. 13—21. La régénération chrétienne 24

§. 5. v. 13—15. Le péché vient de l'homme 25

§. 6. v. 16—18. La grâce vient de Dieu 29

§. 7. v. 19—21. Application à la régénération chrétienne . . . 36

SECONDE DIVISION. I, 22—II, 26 46

PREMIÈRE SUBDIVISION. I, v. 22—27. La pratique de la religion opposée à la simple théorie 47

§. 8. v. 22—24. Ecouter sans pratiquer . . . . . —

§. 9. v. 25. Méditer et pratiquer après avoir écouté 49

§. 10. v. 26. 27. La religion doit être pratique 52

SECONDE SUBDIVISION. II, v. 1—13. L'amour des hommes opposé à l'acception des personnes 56

A. v. 1—7. *Folie de l'acception de personnes* 57

§. 11. v. 1. Le précepte . . . . . —

§. 12. v. 2—4. L'acception de personnes en action 58

§. 13. v. 5—7. L'acception de personnes est insensée 63

I. v. 5—6/2. Contraste 64

II. v. 6/2—7. Faveur accordée aux moins dignes 66

B. v. 8—13. *Crime de l'acception de personnes* 68

§. 14. v. 8. 9. L'acception de personnes condamnée *a*) par la loi fondamentale de l'Evangile . . . 69

§. 15. v. 10. 11. *b*) par l'autorité universelle de la loi de Dieu . 72

§. 16. v. 12. 13. L'attente du jugement nouveau motif 76

Page

TROISIÈME SUBDIVISION. v. 14 - 26. Les oeuvres opposées à la foi morte 79
§. 17. v. 14. La foi sans les œuvres. Thèse de l'apôtre . . . 80
§. 18. v. 15—17. La foi doit être efficace 81
§. 19. v. 18. 19. Une foi sans efficace ne lie point l'homme à Dieu 84
§. 20. v. 20—25. Preuve tirée de l'histoire sainte 88
I. v. 20—24. Exemple d'Abraham 89
II. v. 25. Exemple de Rahab 94
§. 21. v. 26. La foi morte. Conclusion 96

SECONDE PARTIE. Chapitres III, IV, V. . . . 100

PREMIÈRE DIVISION. III 101

SECTION I. v. 1—12. Enseignement général sur la tempérance dans les paroles . . . . . —
§. 22. v. 1. 2. Empire sur les paroles. Préceptes et motifs . . —
§. 23. v. 3—8. Importance du précepte prouvée par la puissance de la langue 105
I. v. 3—6. Puissance de la langue pour opérer le mal . . 107
II. v. 7. 8. Puissance de la langue pour résister 112
§. 24. v. 9—12. Contraste dans l'usage de la langue 115
I. v. 9—10/2. Développement du contraste 116
II. v. 10/2—12. Condamnation du contraste 118

SECTION II. v. 13—18. Principe de la leçon qui précède: sagesse douce et modérée 120
§. 25. v. 13. Point de véritable sagesse sans douceur 121
§. 26. v. 14—16. Fausse sagesse condamnée 124
§. 27. v. 17. 18. La vraie sagesse 129

SECONDE DIVISION. IV. V, 1—11. 134

SECTION I. IV, v. 1—10. Malheur, crime, effets des passions égoïstes et cupides . . . . . —
§. 28. v. 1. Les passions, causes des discordes . . . . . —
§. 29. v. 2. 3. Combat intérieur des passions 130
§. 30. v. 4—6. Condamnation des passions égoïstes et avides . . 138
§. 31. v. 7—10. Piété intérieure, remède aux passions 144

SECTION II. v. 11. 12. Application aux paroles médisantes ou sévères 148
§. 32. . . . . —

Page

SECTION III. v. 13—17. Application aux espérances orgueilleuses et passionnées 152
§. 33. 153
I. v. 13. Indication du sujet . . . . . —
II. v. 14—16. Folie des espérances orgueilleuses et avides . 155
III. v. 17. Conclusion 157

SECTION IV. V, v. 1 - 6. Application à la cupidité des mauvais riches 158
§. 34. v. 1—3. Misère des riches avares 159
§. 35. v. 4 - 6. Crime des riches avares 163

SECTION V. v. 7—11. Patience et détachement 168
§. 36. v. 7. 8. Exhortation à la patience, fondée sur l'espérance . —
§. 37. v. 9. Exhortation à la patience envers le prochain, fondée sur l'attente du jugement 175
§. 38. v. 10. 11. Exhortation à la patience, fondée sur l'exemple des saints hommes 177

TROISIÈME DIVISION. V, 12—20. Préceptes supplémentaires . 181
§. 39. v. 12. L'abus du serment . . . . . —
§. 40. v. 13 - 18. Recommandations relatives à la prière . . . 185
I. v. 13. Prière individuelle dans les émotions 187
II. v. 14. 15. Prière ecclésiastique dans les maladies . . . —
III. v. 16—18. Prière pour les péchés du prochain 193
§. 41. v. 19. 20. Zèle pour les âmes 196

FAUTES A CORRIGER.

Page 36. Ligne 9 avant la fin : recevons, lisez : recevez.
» — Ligne suivante : nos, lisez : vos.
» 55. Ligne 20 : prétexte, lisez : précepte.
» 90. Ligne 11 avant la fin : des croyants, lisez : *des croyants.*
» 98. Ligne 7 avant la fin : puis que, lisez : puisque.
» 117. Ligne 9 avant la fin : fueris, lisez : feceris.
» 140. Ligne 3 : pol, lisez : pôle.
» 164. Ligne 4 : le rendent par, lisez : l'emploient pour rendre.
» 166. Ligne 13 avant la fin : testum, lisez : festum.

ÉPITRE

DE SAINT JAQUES.

PREMIÈRE PARTIE.

CHAPITRES I ET II.

L'épître de St. Jaques est consacrée presque toute entière à opposer la piété véritable, intérieure et profonde, à la piété superficielle et apparente que l'auteur sacré ne cesse de repousser et de flétrir.

Dans la première partie (I et II) il atteint ce but par une série de développements successifs, qui se rattachent à quelques points de vue généraux.

Cette partie se décompose en deux divisions: 1. (I, 1—21) vie chrétienne intérieure opposée à la piété extérieure et superficielle; 2. (I, 22—II, 26) vie chrétienne pratique opposée à la foi morte et apparente.

PREMIÈRE DIVISION. I, 1—21.

Cette division se distingue très-nettement en deux subdivisions: 1. v. 1—12 *le renoncement chrétien;* 2. v. 13—21 *la régénération chrétienne.*

PREMIÈRE SUBDIVISION v. 1—12. LE RENONCEMENT CHRÉTIEN.

§ 1. v. 1. ADRESSE.

Ἰάκωβος, Θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ, χαίρειν.

Jaques, serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ, aux douze tribus qui sont dans la dispersion, salut.

Δοῦλος. Expression métaphorique. Elle indique l'homme lié à un maître, et soutenant avec lui une relation de dépendance (*esclave*, et par extension *sujet*, partisan: Eph. VI, 6); ou une relation de culte (*adorateur*); ou une relation de coopération active et subordonnée (*serviteur*). Nous devons prendre ici le dernier sens. Cela résulte de la nature du ministère de l'auteur, et de ce que les apôtres paraissent employer ce titre à peu près comme synonime de *ἀπόστολος*.

En effet, dans l'adresse de leurs épîtres ils se nomment quelquefois *ἀπόστολοι*, sans y joindre *δοῦλοι*, comme Paul en commençant les épîtres aux Corinthiens, aux Galates, aux Éphésiens etc., et comme Pierre au début de sa première épître; quelquefois *ἀπόστολοι καὶ δοῦλοι*, comme Paul dans les épîtres aux Romains et à Tite; et enfin quelquefois *δοῦλοι*, sans y joindre *ἀπόστολοι*, comme Philip. I, 1.

Le titre de *δοῦλος Ἰ. Χρ.* est aussi donné dans le même sens aux compagnons d'œuvre des apôtres (Philip. I, 1).

On ne peut donc tirer aucun parti de l'emploi de ce mot dans ce verset et de l'absence d'*ἀπόστολος*, pour éclaircir la question obscure de l'identité de Jaques, écrivain de l'épître, avec Jaques, apôtre et fils d'Alphée.

Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ce nom sacré ne se retrouve dans cette épître qu'ici et II, 1, toujours en passant, et sans se rattacher à l'instruction ou à l'idée. Il est en outre question de l'avènement du Seigneur V, 7. 8; mais la personne de Jésus-Christ, comme maître, sauveur ou modèle, n'est pas même indirectement rappelée ailleurs dans cette surprenante épître. Ce phénomène est un trait qui servira à la caractériser, et un problème que l'épître même devra nous aider à résoudre.

Δώδεκα φυλαῖς. Cette expression, qui au temps de Jésus-Christ ne convenait plus très-bien au peuple hébreu, servait encore à le désigner. Il aimait à se nommer ainsi par un religieux souvenir de son passé. Il avait même réuni ces deux mots en un nom composé, qui rappelait sa sainte origine: *τὸ δωδεκάφυλον ἡμῶν* (Act. XXVI, 7).

Puisque St. Jaques applique cette désignation à ses lecteurs, il s'adressait essentiellement à des églises regardées comme fai-

sant partie du peuple juif, parconséquent aux églises judéo-chré tiennes. D'ailleurs le contenu de l'épître et la personne de l'écrivain ne permettraient guère d'en douter.

Ἐν τῇ διασπορᾷ. Ces mots conduisent à la même conséquence. *Ἡ διασπορά, la dispersion,* indique proprement d'une manière abstraite et générale les Juifs éloignés de leur pays, mais lui appartenant toujours par le cœur, les mœurs et la foi. Ils avaient beau se répandre par milliers dans l'Asie Mineure, en Grèce, en Perse, en Égypte, en Italie, ils n'y étaient jamais que des voyageurs exilés, et leurs pensées, leurs coutumes les reportaient toujours vers leur Sion chérie. Dans un sens plus spécial, introduit par l'usage, *διασπορά* désigne souvent le lieu où habitaient les juifs dispersés. On distinguait dans ce sens deux principales dispersions: l'occidentale (Jean VII, 35: *ἡ διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων*), qui avait commencé à se former sous Alexandre le Grand, et l'orientale (*ἡ διασπορὰ Βαβυλῶνος,* Philon), qui devait son origine aux conquêtes de Salmanazar et de Nébucadnetzar. *Διασπορά* est employé 1 Pier. I, 1 avec le génitif des pays où se trouvaient les Juifs dispersés.

Χαίρειν, sousentendez *λέγει.* C'est une forme de salutation très-usitée, mais qui ne se rencontre dans aucune autre épître du Nouveau Testament. Luther a voulu tirer de là un argument contre l'authenticité de la nôtre. Il aurait pu aussi bien ou mieux y voir une présomption en faveur de cette même authenticité, car cette salutation se retrouve précisement Act. XV, 23 dans l'épître apostolique qui, à la suite du concile de Jérusalem, fut écrite par le conseil de Jaques, et probablement sous sa dictée.

§. 2. v. 2—4. PATIENCE PARFAITE DU CHRÉTIEN.

2. *Πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, ἀδελφοί μου, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις,* 3. *γινώσκοντες, ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν·* 4. *ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω, ἵνα ἦτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, ἐν μηδενὶ λειπόμενοι.*

2. *Regardez, mes frères, comme le sujet d'une pleine joie, d'être entourés d'épreuves de diverse nature,* 3. *sa-*

chant que l'épreuve de votre foi produit la patience. 4. *Mais il faut que la patience produise des résultats parfaits, afin que vous soyez parfaits et accomplis, sans qu'il vous manque rien.*

2. Il est impossible de ne pas être frappé de cet austère et brusque début. L'apôtre semble avoir jeté un coup d'oeil sur les souffrances croissantes qui menacent l'Église, et dont s'épouvante la faiblesse humaine. Quant à lui, loin que sa tendresse paternelle pour ses disciples en soit effrayée, il ne regarde qu'à la face spirituelle et céleste des afflictions; il se hâte de proclamer que ce qui produit pour l'âme chrétienne des fruits excellents est un bien. Dès son premier mot il ordonne la joie.

Χαράν. Ce mot ne désigne pas ici le sentiment subjectif de la joie, mais la chose objective, l'événement qui donne de la joie: *sujet de joie.*

Πᾶσαν χ. On traduit le plus souvent *une très-grande joie,* comme si *πᾶσαν* signifiait ici *μεγίστην,* ce qui n'est pas admissible, comme tous les interprètes récents en conviennent. On pourrait traduire: joie *de toute nature,* joie *sans mélange* de chagrin, ou enfin joie *complète.* Il faut choisir entre l'un de ces deux derniers sens.

Ἡγήσασθε. Impératif de l'aoriste moyen, employé probablement ici pour l'impératif présent *ἡγεῖσθε.* Le verbe *ἡγέομαι* signifie proprement *conduire,* et de là *regarder comme.* (La succession de ces deux mêmes sens se retrouve en latin dans *ducere.*) Dans le N. T. (et ailleurs) l'impératif de l'aoriste indique d'ordinaire un acte unique ou immédiat. Si l'on pressait ici ce sens, on arriverait à croire que l'apôtre a en vue une souffrance actuelle, ce qui serait en contradiction avec *ὅταν.* Il est plus probable que l'impératif aoriste emprunte ici, comme cela a lieu quelquefois, le sens de l'impératif présent qui indique plus souvent une action prolongée et habituelle.

Πειρασμοῖς. Ce mot est important, car il renferme toute la pensée de l'apôtre. Il veut que nous nous réjouissions des souffrances, parce qu'elles sont des épreuves, et qu'elles peuvent nous assurer les biens éternels.

Πειρασμός, מַסָּה, *tentation, épreuve,* se dit de tout ce qui à l'intérieur ou à l'extérieur éprouve l'âme, comme excitation au péché, comme position critique pour la vertu. Dans le N. T. *πειρασμός* désigne surtout les malheurs, les souffrances qui essaient les forces de l'âme chrétienne, et manifestent ce qu'elle est en fait d'amour de Dieu, de renoncement à soi-même, de dévouement à la volonté divine. Dans un seul passage (Héb. III, 8) *πειρασμός* indique l'épreuve de la puissance et de la justice divines, faite ou tentée par la désobéissance des hommes.

De la même manière *πειράζω*, נָסָה, signifie d'abord *faire un essai* (Act. XVI, 7: *ἐπείραζον εἰς τὴν Βιθυνίαν πορεύεσθαι*); *éprouver quelqu'un* (Jean VI, 6: *τοῦτο δὲ ἔλεγε πειράζων αὐτόν*). De là Dieu a été dit *πειράζειν τοὺς ἀνθρώπους*, quand il les appelle par la souffrance à prouver leur fidélité (1 Cor. X, 13). — Puis cette expression s'est prise en mauvaise part pour désigner l'action séductrice qui cherche à entraîner au péché (plus bas v. 13 et 14). Enfin *tenter Dieu* se trouve Matt. IV, 7 avec le sens d'attendre de lui quelque secours sans droit à l'obtenir, et 1 Cor. X, 9 à peu près avec la même signification que le *πειρασμός* de Héb. III, 8.

Ποικίλοις. Ce mot nous prouve que l'apôtre avait dans l'esprit diverses natures de tentations. Entendait-il celles que produit l'attrait du péché et celles qui résultent de la souffrance, ou seulement des épreuves causées par des souffrances de diverses natures. Il nous semble que le début et le contenu de l'épître indiquent assez nettement qu'elle a été écrite en vue des souffrances dont les fidèles étaient menacés ou atteints. Cela nous conduit à préférer ici le second sens, ou du moins à croire qu'il était sur le premier plan dans l'esprit de l'auteur. Au v. 13 l'apôtre laissera le sens d'*épreuve* pour prendre celui de *tentation*.

Περιπέσητε a le même sens que *ἐμπέσητε εἰς* . . . (Comp. Luc. X, 30: *ἄνθρωπος λῃστῶν περιέπεσεν*, et v. 36: *ὁ ἐμπεσὼν εἰς τοὺς λῃστάς*.) Mais *περιπίπτω* a plus de force comme exprimant l'idée d'être entouré de toute part de causes de danger.

3. *Γινώσκοντες ὅτι*. Motif à l'appui de la thèse précédente. Comparez Rom. V, 3.

Δοκίμιον se rencontre deux fois dans le N. T., ici et 1 Pier. I, 7. Dans les 70 il signifie le *creuset* où l'on *essaie* le métal; dans le

N. T. *l'essai* que l'on en fait à l'aide du creuset. Dans ce sens il est synonime de *δοκιμασία*.

Τῆς πίστεως, supprimé à tort par TISCH. d'après B. et un très-petit nombre d'instruments. Presque tous les critiques, même LACHMANN conservent cette leçon.

Δοκίμιον . . . πίστεως κατεργάζεται. L'épreuve de la foi produit la patience. L'apôtre veut-il dire que ce fruit précieux soit un résultat de *l'épreuve* (envoyée de Dieu pour perfectionner notre foi), ou de *la foi* (éprouvée par la souffrance)? L'idée n'est pas dans les deux cas identiquement la même, et la phrase est susceptible des deux sens. 1 Pier. I, 7, dans une phrase toute semblable, le contexte prouve qu'il faut prendre le second; mais ici le contexte et l'esprit de l'épître me semblent devoir faire préférer le premier.

Tous deux supposent que *πίστεως* est le complément de *δοκίμιον*; mais quelques Itt. le rattachent, à tort selon nous, à *ὑπομονήν*. Cela donnerait pour signification; *L'épreuve produit la persévérance dans la foi,* idée beaucoup trop restreinte pour le contexte, qui de plus semble bien éloignée de la pensée de Jaques et peu juste en elle-même; ou bien encore: *l'épreuve produit la patience telle que la foi l'enfante,* idée peu naturelle, étrangère au contexte, et peu en harmonie avec le texte grec. La pensée de Jaques n'a rien d'obscur; elle est profondément évangélique et philosophique; c'est celle que Paul a exprimée presque dans les mêmes termes Rom. V, 3: *εἰδότες, ὅτι ἡ θλῖψις ὑπομονὴν κατεργάζεται.*

Πίστεως. La foi éprouvée et essayée par la souffrance est évidemment prise ici dans le sens subjectif: „C'est une détermination de l'âme, formant le point central de la vie chrétienne, et liant intérieurement par la confiance le fidèle à Christ, et par Christ à Dieu.“ KERN. Voyez plus bas II, 14.

Ὑπομονήν. „Ce mot est susceptible de deux acceptions un peu différentes, suivant qu'on s'attache à l'un ou à l'autre des deux éléments de son étymologie. Si c'est à *ὑπό,* c'est l'idée de soumission qui domine; si c'est à *μένειν,* c'est celle de fermeté. Les deux sens conviennent ici également.“ SCHNECK. — Cette analyse est peut-être un peu trop subtile.

4. Ὑπομονὴ ἔργον. KERN remarque que ces deux mots, et πίστις au verset précédent, sont les trois idées dominantes de tout ce passage, que de plus ἔργον et πίστις reviennent souvent d'une manière symétrique dans toute l'épître, et doivent être pris dans le même sens partout où ils s'y rencontrent. D'après ce principe, donnant à πίστις, comme nous l'avons dit, celui de mobile intérieur de la vie chrétienne, il attribue à ἔργον celui de *pratique*, d'œuvres extérieures et visibles; puis à ὑπομονή celui d'œuvre intérieure, de vertu cachée et de vie intime. Explication ingénieuse et belle, qui développe avec profondeur et vérité les éléments de la vie chrétienne, et les fruits du malheur dans l'âme fidèle, mais qui ne semble cependant pas assez démontrée par l'exégèse.

Ἔχέτω. Devons-nous donner ici à ἔχω le sens de κατέχω, *retenir*, ou de παρέχω, *produire*? Dans le premier cas, nous traduirons: *Que la patience soit une œuvre parfaite*, c'est-à-dire *soit parfaite*. Dans le second: *Que la patience produise une œuvre parfaite*, c'est-à-dire *une conduite parfaite*. Ce dernier sens se rattache nécessairement au sens donné par KERN à ἔργον, πίστις et ὑπομονή. Mais alors on s'attendrait à trouver, au lieu de ἔργον, ἔργα, comme chap. II, 14. 17. 18 etc.

Ἵνα nous annonce le résultat de la souffrance humaine, désirable pour l'homme et voulu de Dieu.

Τέλειον . . . τέλειοι. Cet adjectif pourrait se prendre dans le sens de *durable* aussi bien que dans celui de *parfait*, mais il n'a que ce dernier sens dans le N. T.; c'est d'ailleurs le seul qui convienne au contexte, et qui soit en harmonie avec le parallèle explicatif: ἐν μηδενὶ λειπόμενοι.

Ὁλόκληροι. Ὁλόκληρος, proprement *composé de toutes ses parties, entier*, et de là *sans défaut*. Il ne se rencontre dans le N. T. qu'ici et 1 Thess. V, 23. Dans les 70, les apocryphes et JOSÈPHE, cet adjectif est employé en parlant des victimes assez parfaites pour être offertes à Jéhova, et ici la réunion des trois synonimes τέλειοι, ὁλόκληροι, ἐν μηδενὶ λειπόμενοι pourrait bien faire allusion à la même idée.

Ἐν μηδενὶ λειπόμενοι. KERN est conduit par son interprétation précédente à paraphraser ainsi ces mots: ne manquant ni de *foi*, ni d'*œuvres*, ni de *vertus intérieures* (πίστις, ἔργα, ὑπο-

μονή). Mais le contexte me semble indiquer un sens un peu différent et moins déterminé. L'apôtre veut en général que ses disciples ne manquent d'aucun des éléments de la patience chrétienne, et d'aucun des fruits que la souffrance fait germer et mûrir dans le cœur du fidèle. Cela est en rapport avec l'esprit de l'épître, qui toute entière tend à inculquer une vertu parfaite et sans lacune, bien différente des vertus extérieures, apparentes et partielles, auxquelles l'homme est enclin à se borner.

Schott et Bretschneider semblent avoir manqué la signification de ces mots, quand, donnant à *λείπομαι* le sens d'*être inférieur, être vaincu,* ils ont vu ici une recommandation d'honneur ou d'amour propre: „Neque ullâ in re aliis inferiores, id est nullâ laude carentes" (Schott). *Λείπομαι* au moyen a fréquemment dans les auteurs profanes le sens d'*être vaincu,* mais il n'y en a pas un seul exemple dans le N. T. Bien au coutraire, au v. 5 et II, 15, nous trouvons *λείπομαι* (passif) signifiant certainement *manquer*; il est même évident que *λείπεται* du v. 5 fait allusion à notre *λειπόμενοι* qui le précède presque immédiatement.

Les souffrances du temps présent contribuent beaucoup au perfectionnement de l'âme chrétienne; car, ainsi que l'observe Kern, elles sont destinées de Dieu à manifester les sentiments chrétiens, à les exciter, à les exercer, à les développer.

§. 3. v. 5—8. PRIÈRE PARFAITE.

5. *Εἰ δέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας, αἰτείτω παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ πᾶσιν ἁπλῶς, καὶ μὴ ὀνειδίζοντος· καὶ δοθήσεται αὐτῷ.* 6. *Αἰτείτω δὲ ἐν πίστει, μηδὲν διακρινόμενος· ὁ γὰρ διακρινόμενος ἔοικε κλύδωνι θαλάσσης ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ.* 7. *Μὴ γὰρ οἰέσθω ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, ὅτι λήψεταί τι παρὰ τοῦ κυρίου.* 8. *Ἀνὴρ δίψυχος, ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ.*

5. *Si l'un de vous manque de sagesse, qu'il la demande au Dieu qui la donne à tous avec bonté, sans rebuter jamais, et elle lui sera donnée.* 6. *Mais qu'il la demande, le cœur plein de confiance et sans hésiter le*

moins du monde, car celui qui hésite est semblable à la vague battue des vents et tourmentée. 7. *Que l'homme de cette espèce ne s'imagine pas obtenir quelque chose du Seigneur.* 8. *C'est un homme à deux volontés, et inconstant dans toute sa conduite!*

Ce paragraphe semble arriver brusquement, et suivre le précédent sans s'y rattacher; mais le lieu n'est pas difficile à découvrir, quand on scrute la pensée de l'apôtre, et qu'on est accoutumé à sa manière de procéder. Jaques est trop profond dans sa philosophie chrétienne pour être jamais incohérent.

Dans le §. 2 il a dit: „Il faut que la patience du chrétien soit parfaite." Dans le §. 3 il va dire: „Pour avoir la sagesse, le chrétien a besoin de la prière parfaite." L'idée intermédiaire qu'il nous faut sousentendre est celle-ci: „Pour avoir une patience parfaite, le chrétien a besoin de la sagesse." Le développement du v. 5 va nous montrer mieux encore que ce lien n'est pas imaginaire.

5. *Λείπεται*, allusion au *λειπόμενοι* précédent. Elle fait entrevoir l'idée sousentendue: L'homme *ἐν μηδενὶ λειπόμενος* ne doit pas manquer de *σοφία*.

Σοφίας. A quelle qualité l'écrivain sacré donne-t-il ce nom? Il ne peut y avoir de doute, et le sens est déterminé par ce qui précède. *Ἡ σοφία* est pour Jaques la force chrétienne, la puissance intérieure nécessaire pour soutenir les *πειρασμοὺς* et les changer en joies, pour que la foi opère la parfaite *ὑπομονήν*, pour que cette *ὑπομονή* devienne un *ἔργον τέλειον*, et que le chrétien soit enfin lui-même *τέλειος* et *ὁλόκληρος*. C'est ainsi que l'ont entendu Oecuménius et Théophylacte. Ce dernier expose cette idée dans un développement qui commence par ces mots: *τὸ αἴτιον τῷ τελείῳ ἔργῳ τὴν σοφίαν λέγει.*

Ce sens que le contexte donne à *σοφία* est également celui que l'usage paraît avoir attaché à ce mot, dans les autres endroits du N. T. où il se rencontre. On s'accorde à reconnaître qu'il y exprime une qualitè éminemment pratique. L'étymologicum magnum dit sur le mot *γνῶσις*: *Γνῶσις σοφίας διαφέρεται. Γνῶσις μέν ἐςι τὸ εἰδέναι τὰ ὄντα. Σοφία δὲ καὶ τὸ τὰ ὄντα γινώσκειν, καὶ τὸ τὰ γνωςὰ πράττειν.* Ce caractère pratique

ressort évidemment de Coloss. IV, 5, comparé avec le parallèle Eph. V, 15. Comparez encore plus bas III, 13. 15. 17. Quelques passages des Éphésiens et des Colossiens, il est vrai, présentent des emplois de *σοφία*, où l'on ne retrouve pas cette acception pratique. C'est là une exception qui n'infirme pas le sens ordinaire. Ici du moins ce sens est évident. Réduire dans ce verset *σοφία* au sens de *doctrine*, ce serait fausser et éteindre la pensée et le sentiment de l'apôtre, comme l'ont fait par exemple SEMLER et MICHAELIS. Le premier en effet veut que tout ceci n'ait été écrit que pour les ministres de la parole, en vue de la science et de l'habileté qui leur sont nécessaires. Le second réduit *σοφία* à la pleine intelligence de la doctrine chrétienne.

Ajoutons encore que, d'après l'usage biblique, *σοφία* comprend presque toujours l'idée accessoire d'une sagesse venant de Dieu, don direct ou indirect de sa bonté. Ce sens est en particulier ici la conséquence du contexte.

Αἰτείτω. Sousentendez *αὐτήν*.

Demander à Dieu la sagesse, telle est une des pensées essentielles de la théologie de cette épître, au frontispice de laquelle elle est placée, comme à la base de la vie chrétienne.

Διδόντος. Je pense qu'il faut sousentendre ici *τὴν σοφίαν* et non pas *αἰτούμενον*, comme le voudraient quelques commentateurs. L'idée que Jaques paraît tenir à inculquer, c'est que Dieu est l'auteur et le distributeur de la véritable sagesse, et non pas en général qu'il exauce les prières.

Πᾶσιν. Sans exclusion ni privilège. La source divine est ouverte à tous.

Ἁπλῶς, mot *ἅπ. λεγ.*, mais plus ou moins déterminé par les mots parallèles: *καὶ μὴ ὀνειδίζοντος*.

Cet adverbe, sur le sens réel duquel les Itt. diffèrent assez, ne semble pas pouvoir signifier autre chose ici que *avec facilité, fidélité, bonté,* et sans aucune des imperfections qui souillent les bontés humaines. SCHOTT: *candide;* SCHARLING: *absque partium studio, absque cupiditatis vel ambitionis studio, quo haud raro homines feruntur.* BRETSCHNEIDER: *probo, sincero, fido animo.* Les 70 se servent de cette expression pour rendre בְּתֹם, Prov. X, 9. Il faut donc repousser le sens de *abondamment,* que préfèrent bien

des Itt., et qui n'est pas suffisamment prouvé par l'emploi douteux de ἁπλότης, 2 Cor. IX, 13, dans le sens de *libéralité*.

Μὴ ὀνειδίζοντος. Beaucoup d'Itt. traduisent ici littéralement: *qui ne diminue point le prix de ses bienfaits en les reprochant plus tard*. SCHARLING développe ainsi toute la proposition: „In Deo ne cogitari quidem possunt quae in hominibus haud raro rogaturos deterrent: 1. exorandi difficultas; 2. beneficiorum exprobratio.“ Mais en vérité ce serait là un anthropomorphisme étrange et sans analogue dans la Bible. Il vaudrait mieux expliquer ces mots par un hébraïsme, en les rapprochant de הֵבִישׁ, *faire honte* à celui qui demande, le renvoyer honteusement et à vide. Il est vrai qu'on ne trouve ni dans les 70, ni ailleurs, aucun exemple qui autorise à expliquer ὀνειδίζειν par καταισχύνειν. Mais on pourrait lui supposer un sens assez rapproché, celui de *rebuter, traiter durement, mal recevoir*. Il ne s'agirait pas ici de reproches adressés par humeur après le bienfait, mais d'accueil sévère, fait à des pécheurs qui demandent grâce et miséricorde.

Δοθήσεται. Il y a un sujet sousentendu: αἰτούμενον, ou plutôt σοφία. Ce verset semble faire allusion à Matt. VII, 7. 11, et Luc. XI, 12, ou du moins trahir chez l'écrivain le souvenir vivant de ces paroles de J. C. Dans d'autres endroits de cette épître on peut faire la même observation. Voyez II, 8; V, 12. 20. Cette remarque est d'un grand intérêt dans un écrit sacré, si peu évangélique dans la forme, quoiqu'il le soit profondément en réalité.

6. *Αἰτείτω*, mot répété du verset précédent. SCHNECK.: „Est haec Jacobi consuetudo, ut verbis semel adhibitis simplici quâdam gravitate iterum utatur, ubi variandi esset occasio.“ Voyez dans ce paragraphe et dans le précédent les emplois répétés de ὑπομονή, τέλειος, λείπομαι, αἰτεῖν, et remarquez la force pleine de noblesse et de simplicité que ces répétitions donnent au discours. Voyez encore v. 13. 14. 23; III, 2. 4. 8; IV, 8. 11; V, 8. 17.

Ἐν πίστει, avec foi. La foi est évidemment prise ici dans un sens purement subjectif, comme une ferme volonté et une confiance entière dans le pouvoir de celui qui est imploré. Comparez Matt. XXI, 21; Marc XI, 23. 24, que Jaques paraît avoir dans l'esprit. Comparez encore Rom. IV, 20.

Il a fallu une étrange négligence du contexte de ce passage

et une singulière passion dogmatique pour donner ici, comme on l'a fait, à πίστις un sens objectif, et en conclure la nécessité d'une croyance bien complète et formulée pour être exaucé. Voyez plus bas II, 14.

Διακρινόμενος. Διακρίνω, distinguer, préférer, rendre un jugement. Au moyen διακρίνομαι peut avoir le même sens. Voyez plus bas II, 4; mais il a plus souvent encore le sens de se séparer, de se distinguer des autres, et de là *disputer, plaider;* puis de là encore *hésiter, douter.* Comparez Marc XI, 23, et Rom. XIV, 23.

Μηδὲν διακρινόμενος, sans hésiter, sans être incertain, sans vouloir à moitié comme tant d'autres.

Nous trouvons ici les deux dispositions essentielles à la prière parfaite: ἐν πίστει, confiance absolue de l'esprit et du coeur; μηδὲν διακρινόμενος, dévouement de la volonté. Le concours de toutes deux est nécessaire à l'efficace de la prière, parceque sans elles il n'y a pas unité de volonté entre Dieu et l'homme; en d'autres termes, parceque sans elles il n'y a pas de véritable prière. Aussi Dieu les exige-t-il pour verser dans le cœur de l'homme les trésors de la céleste sagesse.

Ἔοικε ne se rencontre dans le N. T. qu'ici et v. 23. Hésychius l'explique par ὡμοίωται, ὅμοιός ἐστι. C'est un prétérit avec la signification du présent.

Ἀνεμιζομένῳ . . . ῥιπιζομένῳ. Ces mots, tous deux ἅπ. λεγγ., semblent avoir appartenu au langage familier, et le premier pourrait bien même avoir été fait en cette occasion par l'écrivain; il ne se trouve en effet absolument nulle part ailleurs. Quant au second, il se rencontre dans Aristophane avec le sens de souffler le feu. Il vient de ῥιπίς, *soufflet, éventail.* La racine est ῥίψ, branche souple et pliante, *vimen flexile.*

Image effrayante de vérité du mélange de désirs et de craintes, de passions et de piété, d'amour du monde et d'amour de Dieu, qui agitent jusque dans ses prières le chrétien *hésitant.*

7. Sentence précise et absolue contre l'inutilité des prières de l'homme sans volonté.

Ἐκεῖνος, non pas dans un sens purement démonstratif, *cet homme-là*, mais dans un sens plus générique, *l'homme de cette espèce.*

8. Cette phrase saccadée, dont les deux membres ne sont liés par aucun verbe, et qui ne l'est pas davantage avec ce qui précède, peut par cela même être interprétée de plusieurs manières.

Commençons par repousser celle qui la réunit à la phrase précédente, faisant de *ἀνὴρ δίψυχος* et *ἀκατάστατος* le sujet de *λήψεται*. Cette longue phrase serait tout-à-fait étrangère au style de Jaques. Au reste cette interprétation a peu de partisans. Il faut choisir entre deux autres: celle qui fait de *δίψυχος* et d'*ἀκατάστατος* deux attributs différents de *ἄνθρωπος ἐκεῖνος (c'est un homme incertain et inconstant)*; et celle qui, faisant de tout le verset une proposition isolée, prend *ἀνὴρ δίψυχος* pour le sujet, et *ἀκατάστατος* pour l'attribut *(l'homme incertain est inconstant)*. Ici l'étude des mots est de peu de secours pour la solution du problème, mais l'examen du contexte conduit à préférer le premier sens, qui conclut bien le raisonnement, et qui à la fin du développement en ramène la pensée principale. Le second au contraire n'a rien en sa faveur dans le contexte. Ce serait une tautologie, ou tout au plus une vérité philosophique inattendue ici et presque déplacée, puisqu'il est question de la prière parfaite et non de l'éloge mérité par la fermeté du caractère.

Quelques mots maintenant sur les détails:

Ἀνὴρ δίψυχος. Ceci ne doit donc être envisagé que comme une épithète de l'*ἄνθρωπος ἐκεῖνος* du verset précédent. Mais aucun lien apparent ne l'y rattache, et il y a comme une brusquerie méprisante dans la manière rapide et coupée dont elle est jetée ici à la suite de l'effrayante déclaration du v. 7.

Δίψυχος ne se rencontre que deux fois, ici et IV, 8. D'après l'étymologie ce mot signifierait proprement *l'homme qui a deux âmes*, c'est-à-dire dont la conduite est telle, qu'on serait tenté de lui supposer deux âmes pour l'expliquer. Si c'est par le contraste de la vie intérieure et de l'extérieure, c'est *l'hypocrite*. Si c'est par la contradiction et l'incohérence de la vie intérieure, c'est l'homme *incertain*, partagé. Si c'est par l'incohérence de la vie extérieure, c'est *l'inconstant*. Ces deux derniers cas n'en font qu'un, car la vie extérieure est l'image et le produit de l'intérieure, sauf chez l'hypocrite.

Le sens d'hypocrite semblerait convenir un peu mieux IV, 8

mais ici il ne peut être question que de l'inconstant, ou plutôt de l'homme incertain et partagé (*διακρινόμενος*).

Quelle misère que celle de l'homme hésitant et chancelant, qui non seulement ne sait ni vouloir, ni prier, mais qui de plus, et par cela même, ne sait pas agir sans se contredire (*ἀκατάστατος*)! C'est avec raison que l'apôtre le flétrit de la vive et méprisante épithète de *δίψυχος*. Ce caractère est l'opposé de celui que demande notre Seigneur Matt. XXII, 37: *ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου, καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου.*

Ἀκατάστατος; *ἅπ. λεγ.* mobile, *inconstant.* Nous prenons donc cette épithète pour un nouvel attribut de *l'homme de cette espèce,* qui, étant *διακρινόμενος,* se trouve être nécessairement aussi *δίψυχος,* et par cela même encore *ἀκατάστατος,* même dans les affaires de la vie.

Ὁδοῖς. Dans le N. T. *ὁδός* se prend souvent pour *agendi ratio,* dans le même sens que דֶּרֶךְ. C'est une métaphore hébraïque.

Kern paraphrase ainsi l'idée de Jaques: „Il arrive à l'homme hésitant dans ses prières ce qui arrive en général à tout homme dont le cœur est partagé: il est inconstant dans toute sa conduite. Cette continuelle mobilité ne lui permet pas de s'attacher au Seigneur avec force et confiance; elle ne lui permet pas de prendre dans les rapports extérieurs de la vie la position de l'homme animé de l'esprit du Seigneur, qui, par ses fermes et confiantes prières, a obtenu le don de la *σοφία,* et qui, par la *σοφία,* domine ces rapports extérieurs."

Ce paragraphe est empreint tout entier comme le précédent de vie intérieure, de christianisme et de philosophie. Cette épître nous montrera souvent le judaïsant dans sa forme, mais toujours l'apôtre chrétien dans le fond de l'enseignement et des pensées

§. 4. v. 9—12. VANITÉ DES APPARENCES DONT LES HOMMES SE RÉJOUISSENT OU S'EFFRAIENT.

9. *Καυχάσθω δὲ ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ·* 10. *ὁ δὲ πλούσιος, ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ, ὅτι ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται.* 11. *Ἀνέτειλε γὰρ ὁ ἥλιος σὺν τῷ καύσωνι, καὶ ἐξήρανε τὸν χόρτον, καὶ τὸ ἄνθος*

αὐτῦ ἐξέπεσε, καὶ ἡ εὐπρέπεια τῦ προσώπυ αὐτῦ ἀπώλετο· ὕτω καὶ ὁ πλύσιος ἐν ταῖς πορείαις αὐτῦ μαρανθήσεται. 12. *Μακάριος ἀνὴρ, ὃς ὑπομένει πειρασμόν· ὅτι δόκιμος γενόμενος λήψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, ὃν ἐπηγγείλατο ὁ κύριος τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.*

9. *Que le chrétien pauvre et chétif se glorifie dans sa grandeur,* 10. *mais que le riche se réjouisse dans son renoncement, car son éclat passera comme la fleur de l'herbe.* 11. *Le soleil s'est levé, accompagné du vent brûlant* du désert; *il a séché l'herbe verte; sa fleur est tombée; sa brillante apparence a disparu. Ainsi le riche se flétrira dans sa route.* 12. *Heureux l'homme qui supporte patiemment l'épreuve, puisque, après avoir été éprouvé, il saisira la couronne de la vie éternelle, que le Seigneur a promise à ceux qui l'aiment.*

9—12. Ce paragraphe présente de grandes obscurités, surtout dans les deux premiers versets. La signification précise des mots principaux, leur liaison, leur opposition, leur sens positif ou ironique, le caractère même et la foi des riches dont parle l'apôtre, ce sont là des choses susceptibles d'interprétations très-diverses, et qui ont largement prêté le flanc aux conjectures les plus opposées.

Indiquer tous les systèmes des commentateurs, puis, après les avoir discutés, résoudre le problème en faisant l'analyse approfondie de la phrase, serait peut-être la voie la plus régulière; mais elle serait trop longue pour cet ouvrage. Nous prendrons donc de préférence une marche synthétique, et, après avoir simplement indiqué les difficultés les plus saillantes, nous nous bornerons à exposer sur chacune la solution qui paraît le plus naturellement sortir du fond de la pensée de l'apôtre, et la plus propre à l'éclaircir.

L'incertitude commence dès qu'on cherche le lien de ce paragraphe avec le précédent. Ce lien doit exister, car l'apôtre est trop profond penseur, chrétien trop sérieux et trop méditatif pour jeter ses idées au hasard. Partout dans cette épître, en scrutant

les enseignements de l'auteur, on découvre qu'un sentiment profond a déterminé leur ordre successif. La pensée fondamentale de ce paragraphe-ci est d'ailleurs trop voisine de celle du §. 2 (v. 2—4), pour laisser là-dessus le moindre doute. On s'accorde à le reconnaître, mais on se débat sur la nature du lien, tantôt parcequ'on le cherche dans une analyse trop subtile (comme Kern), tantôt parcequ'on n'y met au contraire aucune profondeur. Ainsi Theile imagine d'exprimer la liaison des deux paragraphes par ce résumé peu exact et bien superficiel: „Non expectet precationis successum qui diffidit; gloriatur vero qui fidem habet."

Cherchons la véritable solution dans l'étude du sentiment et de la pensée de l'apôtre. Voici, ce me semble, la série de ses idées précédentes.

§. 2. v. 2. 3. L'épreuve doit être un sujet de joie.
v. 4. Il faut donc que la patience soit parfaite.
§. 3. v. 5. On n'y arrivera que par la sagesse chrétienne.
v. 5. Cette sagesse s'obtient par la prière.
v. 6. 7. 8. Cette prière, pour être exaucée, doit partir d'un cœur non partagé et pleinement détaché de la terre.

Cela nous fait comprendre comment l'apôtre est maintenant conduit à inculquer le détachement du monde, et voici les deux idées nouvelles, parfaitement liées avec les précédentes, qui se retrouvent dans ce paragraphe-ci.

§. 4. *a.* Que le chrétien ne se laisse donc pas embarrasser par les affections de la terre;
b. car elles ne se rattachent qu'à des apparences trompeuses, soit qu'elles séduisent, soit qu'elles effraient.

Arrivé à cette pensée, l'apôtre se retrouve au point de départ, c'est à dire au sentiment par lequel il a commencé. Il n'y a rien là qui doive nous surprendre, car au fond il a toujours tendu au même but et appelé ses lecteurs à la même vertu, au renoncement chrétien dans toute son étendue. Il l'a prescrit au v. 4, en l'appuyant sur la profonde théorie chrétienne des v. 2 et 3; maintenant il le prêche, en rappelant la vanité des réalités de la terre (v. 10. 11), puis le prix de celles du ciel (v. 12).

9. *Καυχάσθω.* Ce début, comme celui du v. 2, étonne presque par l'intensité de l'expression. Jaques, comme le Seigneur,

dont il avait entendu les leçons et du langage duquel il se rapproche souvent, aime à revêtir le précepte d'une couleur décidée et d'une forme saillante. Par ce moyen la sentence du maître frappe l'imagination, se grave dans la mémoire, et ne laisse pas un instant d'hésitation sur la direction du devoir. C'est ainsi que Luc XIV, 26 Jésus veut qu'on *haïsse* à cause de lui son père et sa mère.

Au reste on voit bien vite que l'écrivain veut relever le pauvre, mais non l'enorgueillir. *Καυχᾶσθαι* n'est pas exactement rendu ici par *se glorifier*, qui exprime plus que l'apôtre ne veut dire. On ne peut toutefois se borner à l'idée de *rappeler, reconnaître* (Carpzow, Schleusner etc.), qui n'exprime pas assez. Il faut joindre à ce dernier sens un élément de bonheur et d'espérance religieuse.

Ὁ ἀδελφός. La présence de l'article, en déterminant ici le sens de ce mot, nous prouve qu'il sert à désigner des membres de l'église chrétienne.

Ταπεινός. Sans entrer dans les nombreuses discussions élevées à l'occasion de ce mot, je fais remarquer qu'il fait ici antithèse à *πλήσιος*, et que par conséquent il indique la condition objective d'un homme pauvre et chétif, et nullement l'humilité du cœur. C'est le sens de l'hébreu עָנִי, qui est naturellement objectif, et a besoin d'un complément (*de cœur, en esprit*) pour revêtir un sens subjectif.

Ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ. Il y a dans le rapprochement de ces mots un contraste intentionnel. Ce pauvre *ταπεινός*, méprisé des hommes, a une grandeur à lui, dont il doit se glorifier à bien plus juste titre que le *πλήσιος* ne peut le faire de celle qu'il croit posséder.

Cette grandeur du pauvre chrétien est toute intérieure, puisqu'elle est le partage d'un chrétien *ταπεινός*. C'est la haute dignité conférée au chrétien par l'Évangile, dignité que l'apôtre Paul sent avec la même vivacité que l'apôtre Jaques, et à laquelle il fait si souvent allusion dans ses épîtres. Quelques-uns de ses principaux traits sont indiqués plus bas v. 12 et II, 5. — Si c'était ici le lieu d'en rechercher les éléments d'une manière plus complète, nous les trouverions tous dans le développement des trois principes régénérateurs que le christianisme est venu déposer dans

le cœur de l'homme: la foi, l'espérance et la charité, pris dans leur sens le plus évangélique et dans leurs applications les plus vastes. Avec une grandeur aussi réelle le pauvre chrétien peut bien en effet se glorifier de son sort, car elle l'élève assez au dessus des apparences terrestres, pour que la richesse ou la misère, l'éclat ou l'obscurité, la santé ou la maladie puissent lui sembler des circonstances tout à fait secondaires et en vérité presque indifférentes, quand elles sont envisagées des hauteurs du Royaume des Cieux.

10. La première partie de ce verset présente plus d'éléments d'incertitude qu'aucune autre portion du paragraphe. On arrivera à des significations très-différentes, suivant l'acception qu'on attachera à *πλέσιος*, puis à *ταπεινώσει*, suivant le verbe qu'on sous-entendra entre deux, et l'intention positive ou ironique qu'on attribuera à l'écrivain.

Πλέσιος. Ici commence le débat. Jaques a-t-il en vue les riches païens ennemis de la foi, ce qui contraindrait de donner à la phrase un sens ironique et menaçant, ou bien veut-il simplement instruire et détacher de la terre les riches chrétiens? Les Itt. se partagent d'une manière tranchée entre ces deux opinions, et nous inclinons à adopter la seconde. Il est vrai que dans d'autres passages de cette épître on trouve des paroles de menace contre les riches incrédules et persécuteurs; mais rien ici n'indique la même classe d'hommes. Au contraire: la marche des idées, la forme du contraste, l'emploi ou l'ellipse d'un même verbe pour les deux phrases semblent réunir le *ταπεινός* et le *πλέσιος* dans un faisceau commun. Si, comme nous l'avons admis, l'intention de Jaques dans ce paragraphe est de montrer aux riches et aux pauvres le peu de valeur des apparences qu'ils désirent ou redoutent, nous ne pouvons voir ici autre chose que le riche chrétien, écoutant les leçons de l'apôtre. Les hommes de cette nature étaient sans doute peu nombreux dans l'église de Jérusalem, mais nous n'avons aucun droit d'affirmer qu'il ne s'en rencontrât aucun. Cette église, à son début, n'avait-elle pas compté parmi ses membres Joseph d'Arimathée, Nicodème, Zachée etc.?

Ταπεινώσει. Ce mot, d'un sens moins précis encore, a excité bien d'autres discussions. On l'a rendu par *la ruine prochaine, la fragilité des richesses, les châtiments à venir, les souffrances*

de la vie chrétienne, une disposition intérieure à l'humilité, la connaissance de sa misère, les dangers moraux des richesses etc. Mais puisque ce mot fait antithèse à *ὕψος*, pris dans le sens de grandeur spirituelle et chrétienne, il doit indiquer une humiliation de même nature; et puisque *πλούσιος* ne doit pas être pris ici en mauvaise part, *ταπείνωσις* ne doit pas non plus exprimer une idée de malheur et de châtiment. D'après ces diverses considérations, *ταπείνωσις* doit signifier ici l'humiliation intérieure résultant du sentiment de la fragilité et du danger des richesses, et produisant le renoncement.

Nous n'avons rien dit encore de la principale cause de l'obscurité de la phrase: le verbe à suppléer. D'après l'arrangement des mots il ne paraît pas possible de suppléer autre chose après *πλούσιος* que le *καυχάσθω* précédent; toutefois cette recommandation de *se glorifier,* qui, adressée au pauvre, avait étonné quelques Itt., les surprenait bien plus encore, adressée au riche et mêlée à un précepte d'humilité. Aussi ont-ils préféré sousentendre ici, les uns *αἰσχυνέσθω,* les autres *φοβείσθω* etc.; mais c'est là non pas traduire, mais corriger l'apôtre, qui dit très-clairement le contraire de ce qu'on voudrait lui faire dire. Notre devoir est donc de sousentendre *καυχάσθω,* puis d'en chercher le vrai sens.

Cela ne sera pas très-difficile une fois que le sens de *ταπείνωσις* est déterminé, et nous arriverons à paraphraser ainsi le tout: „Que le riche se glorifie, c'est à dire *s'attache avec force et avec joie, en repoussant tout autre sujet de gloire,* au sentiment du néant des biens extérieurs, d'où naîtra pour lui celui de la grandeur intérieure.“ N'est-il pas évident d'ailleurs que le langage sentencieux, ému, et même brusque et heurté de l'apôtre ne doit pas être pressé comme une formule philosophique, et que dans *καυχάσθω* il faut chercher le sentiment encore plus que l'idée, par conséquent l'émotion de la joie, plutôt que la notion de la gloire: „On retrouve ici, dit Herder, toute l'énergie, la concision et la beauté des sentences de l'Orient. Jaques a voulu que le même mot *καυχάσθω* s'appliquât aux deux sentiments. Que le riche soit comme s'il ne possédait rien, et le pauvre comme s'il possédait tout! Le riche doit vivre et sentir comme si tout ce qu'il possédait lui était déjà ravi.“

Ὅτι ὡς. Quelques interprètes regardent cette phrase comme la protase dont, à la fin du v. 11, *οὕτω καὶ* est l'apodose, et tout ce qui est entre deux comme une parenthèse. „Car, comme une fleur séchera... de la même manière le riche se consumera... etc." Mais cette construction est fort invraisemblable, surtout *παρελεύσεται* n'étant pas au présent, qui conviendrait bien mieux dans cette hypothèse. Il est bien plus naturel de regarder *ὅτι ὡς* comme étant le complément du v. 10.

On pourrait espérer de tirer parti de cette comparaison pour déterminer le sens précis de *ταπεινώσει,* qui n'a pu être obtenu que par conjecture. Mais ici encore on n'arrive qu'à des résultats équivoques. Ou la phrase se rattache à *ταπεινώσει,* et dans ce cas elle ne fait qu'établir une liaison quelconque entre le sens de ce mot et la fragilité des richesses; ou elle se rattache à *καυχάσθω* sousentendu (ce qui semble le plus probable), et elle présente seulement l'inconstance des biens temporels comme un motif de chercher une gloire plus solide. Dans l'une et l'autre alternative elle confirme plutôt le sens que nous avons adopté, mais sans préciser plus sûrement la signification de *ταπείνωσις.*

Χόρτος, herbe verte.

Παρελεύσεται. *Le riche passera,* pour *ce qui fait qu'il est riche passera,* ses richesses se perdront. Si toutefois *πλούσιος* devait être pris en mauvaise part, comme riche oppresseur et impie, l'idée serait un peu différente: „Le riche, en tant que riche et qu'orgueilleux, passera avec sa puissance, et deviendra un être chétif et misérable."

11. Ici le style change, l'écrivain s'anime, sa profondeur concise et nerveuse fait place à des images poétiques; la phrase se colore et se développe. Au lieu des conjonctions (*ὡς, ὅταν*) qui sembleraient nécessaires au début pour préciser la pensée et indiquer le lien de comparaison, l'écrivain commence brusquement par *ἀνέτειλε,* comme si le fait était là réel et sous ses yeux; la période entière est une description vivante, composée de quatre petites phrases parallèles, liées seulement par *καὶ,* et avec quatre verbes à l'aoriste au lieu du présent, ce qui suppose l'événement arrivé et rendu visible au lecteur.

Au reste cette idée et cette image se retrouvent fréquemment

dans l'A. T., comme Esaïe XL, 6; Ps. CIII, 15, 16 etc. Comparez encore 1 Pier. I, 24.

Καύσων, ardeur brûlante, soit du soleil, soit du vent. Ce n'est pas ici du soleil qu'il s'agit, puisque l'action se passe à son lever, et qu'il n'y a pas *αὐτῷ* après *καύσωνι*. Il est plus probable que ceci fait allusion au vent brûlant du désert (*samoum*, קָדִים etc.), qui est indiqué Jonas IV, 8, comme se faisant sentir au lever du soleil. En général, quand l'image de la fleur brillante rapidement séchée se rencontre dans l'A. T., c'est le vent du désert et non le soleil qui est représenté comme l'instrument de sa destruction.

Εὐπρέπεια. ἅπ. λεγ. Ce mot répond à l'hébreu הָדָר. Hésychius: *εὐμορφία.*

Τῷ προςώπῳ. Πρόςωπον est employé ici et ailleurs dans le N. T. dans le sens de l'hébreu פָּנִים, pour l'apparence extérieure d'un objet quelconque. Ainsi Matt. XVI, 3: *τὸ πρόςωπον τοῦ οὐρανοῦ.*

Πορείαις. On s'est assez débattu sur ce mot, et en vérité sans motif. On a accordé trop d'attention aux variantes *πορίαις* et *εὐπορίαις*, qui ne le méritaient pas. *Πορίαις* qu'ont adopté quelques critiques, et qui est supposé signifier *richesses* et venir de *πόρος, gain*, n'est pas grec, et n'a jamais été employé nulle part. S'il a trouvé place dans quelques dictionnaires, c'est d'après ce passage-ci, lu avec cette variante par le code alexandrin et trois MSS. en minuscules.

Probablement cette variante n'est due qu'à l'identité de prononciation de *πορεία* et de *πορία*.

Πορεῖαι a le sens de *ὁδοί, routes*, chemins, voies, conseils, projets, de *πορεύω*. Ici je crois devoir donner le sens de *route*, image de la vie.

Μαρανθήσεται. ἅπ. λεγ. Μαραίνω a le même sens que נָבַל, *se dessécher, se flétrir*. Le riche perdra son éclat, qui fait avec si peu de raison le sujet de gloire de tant d'insensés. Cette expression figurée assimile le riche à une plante qui va se flétrir. C'est la suite et l'application de la comparaison précédente.

Si l'on pensait que *μαρανθήσεται* oblige à prendre *πλήσιος* en mauvaise part, je renverrais à ce qui a été dit v. 10 sur *παρελεύσεται.*

12. Le ton de la poésie fait place à celui de l'éloquence. L'apôtre est ému, et sa voix devient forte et pathétique. Ce verset est aussi remarquable par la chaleur du sentiment et l'éléva-

tion de la pensée, que le précédent l'était par la grâce et la vivacité des images.

L'idée de ce passage-ci, quoique un peu différente de celle des précédents, se lie parfaitement avec eux, et rentre bien dans l'ensemble du paragraphe. Voici, ce semble, l'enchaînement du tout.

(V. 9—11.) „Les biens et les maux temporels ne sont guère que des apparences, au dessus desquelles le chrétien doit s'élever (v. 12). Pour lui, il n'y a de réel et d'important que l'épreuve de l'âme et ses résultats. Sa vie, maintenant cachée en Dieu, sera réalisée et manifestée précisement par suite de la vanité de ces apparences mondaines, et du mépris qu'il en aura fait."

Ainsi, comme nous l'avons observé, le raisonnement revient à son point de départ (v. 2—4), et conclut par la thèse annoncée en commençant, v. 2. Le chrétien, *δόκιμος γενόμενος*, est bien le même chez qui une pieuse *ὑπομονή* a produit un *ἔργον τέλειον*.

Ὑπομένει. Allusion à *ὑπομονή* au v. 3.

Δόκιμος. Non pas seulement *éprouvé*, comme *δοκιμασθείς* par lequel quelques Itt. voudraient l'expliquer, mais *vainqueur de l'épreuve*, „exploratione probatus." SCHARLING: „Qui rebus adversis constanter sustinendis illecebrisque cupiditatum vincendis virtutem probavit."

Il y a dans *δόκιμος* une métaphore latente, celle de l'or éprouvé par le feu. Comparez 1 Pier. I, 7. Voyez ci-dessus v. 3 *δοκίμιον*. *Δοκιμή, δοκιμασία, épreuve.*

Cette épreuve par la souffrance a pour effet principal de manifester et d'exciter l'amour de Dieu dans l'âme chrétienne: *τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.*

Ζωῆς a le sens de l'hébreu חַיִּים; métaphore biblique, fréquente dans le N. comme dans l'A. T. A l'idée de *vie* proprement dite, elle réunit toujours deux autres éléments: celui de *gloire, bonheur*, et celui de *piété, vertu*, union avec Dieu. Le contexte suffirait à nous faire comprendre ici la présence de ces deux éléments. Le premier est indiqué par *μακάριος* et *στέφανον*, le second par *δόκιμος* et *ἀγαπῶσιν*.

Στέφανον τῆς ζωῆς. Métaphore biblique très-usitée, mais qui doit nous arrêter un instant. Nous devons dire quelques mots sur la nature de l'image, sur son sens littéral, sur son idée évangélique.

I. On a voulu voir dans cette image non la couronne athlétique, mais la couronne royale, à cause des nombreuses images analogues de l'A. T., et parceque les Hébreux de Jérusalem connaissaient fort mal et aimaient moins encore les jeux gymniques. Mais il suffit de lire l'ensemble du v. 12, pour y voir l'idée d'une suite d'efforts récompensés, par conséquent d'un combat et d'une victoire, plutôt que d'un royaume et de son trône. Cette image de la couronne athlétique est d'ailleurs trop fréquente dans le N. T., elle se rencontre trop souvent sous la plume de Pierre et de Jean (dans l'Apocalypse) comme sous celle de Paul, pour qu'on puisse être surpris de la trouver aussi dans l'écrit de Jaques.

II. Les Itt. diffèrent sur le sens littéral de *στέφανος τῆς ζωῆς*. Les uns, comme Augusti, rendent couronne de vie par *couronne vivante,* c'est à dire durable, éternelle. Ils fondent cette interprétation sur 1 Cor. IX, 25 et 1 Pier. V, 4, où *στέφανος* est accompagné des épithètes *ἄφθαρτος* ou *ἀμαράντινος*. Mais c'est détourner *ζωή* de son sens biblique et admettre ici une espèce d'*endiadin* très-peu naturelle. D'autres, comme Schneckenburger, traduisent *la couronne qui est la vie*, ce qui revient à: „la vie éternelle pour couronne', c'est à dire pour récompense. Cette hypothèse n'altère point le sens biblique de *ζωή*, mais sans pouvoir s'appuyer d'aucun passage parallèle, elle ne tient aucun compte de l'image si scripturaire d'une couronne visible donnée comme prix du combat, et après avoir anéanti l'emblème biblique, elle lui substitue une idée abstraite. D'autres enfin traduisent *στέφανος τῆς ζωῆς* comme s'il y avait *στέφανος ἐν ζωῇ, la couronne qu'on porte dans la vie*, c'est à dire la couronne glorieuse qui accompagne les joies de la vie éternelle, et leur sert d'emblème. Cette troisième interprétation est la seule qui conserve l'image biblique et son sens accoutumé.

III. Quant à l'idée évangélique à laquelle répond l'image, nous ne pouvons mieux faire que d'extraire le développement de Kern à ce sujet:

„Les v. 3 et 4, dit-il, indiquaient la perfection morale du chrétien, comme l'état qui correspond à la volonté du maître de l'ordre moral du monde. De même à la fin de cette section, au v. 12, l'épreuve du chrétien réalise pour lui le souverain bien, représenté comme une couronne de vie accordée par le Seigneur. C'est ce

qui consomme en lui la bienheureuse communion avec le Dieu qui se communique en Christ au fidèle."

„La conquête de cette couronne de vie est ici représentée comme un bien futur (*λήψεται*), parceque l'épreuve suppose nécessairement une longue durée d'activité. Mais cela ne dit point que cette récompense ne commence à se réaliser qu'au delà du tombeau. Il est vrai que Jaques, comme les autres apôtres, place la consommation de toutes choses après la vie présente et spécialement à l'époque de la *parousie* de J. C. (V, 7—fin). Cependant il place aussi la vie éternelle en deçà du tombeau, comme cela paraît résulter de la liaison de *πλουσίους ἐν πίστει* et *κληρονόμους τῆς βασιλείας* (II, 5; comparez I, 18). Il faut donc entendre ici par *ζωή* la vie éternelle, véritable, et par cela même bienheureuse, telle qu'elle devient, même sur cette terre, le partage du chrétien dans sa communion avec Christ et avec Dieu."

Ὃν ἐπηγγείλατο. Il y a II, 5 un passage exactement parallèle, sauf que le sujet de la phrase est là *θεός*, et ici *κύριος*, sans doute parceque Jaques, qui dans cette épître a l'A. T. constamment présent à l'esprit, entend ici יהוה par *κύριος*.

SECONDE SUBDIVISION v. 13—21. LA RÉGÉNÉRATION CHRÉTIENNE.

Cette subdivision se sépare naturellement en trois paragraphes.

I. v. 13—15. Le péché vient de l'homme.

II. v. 16—18. La grâce vient de Dieu.

III. v. 19—21. Application de ces deux vérités à la régénération chrétienne.

Entre cette subdivision et la précédente il existe un lien réel. Dans la première l'apôtre a enseigné ce que doit être la vie intérieure du chrétien, luttant contre les attaques du dehors ou les souffrances. Dans celle-ci il enseigne ce que doit être cette vie intérieure dans les luttes contre les attaques du dedans ou les convoitises.

A ce lien naturel et logique s'en joint un second, plus artificiel et verbal, mais qui pourrait bien avoir influé sur l'apôtre. Le mot *πειρασμός* est le sujet principal des deux subdivisions,

et il exprime deux idées, dont l'une, celle *d'épreuve,* fait la base de la première, et l'autre, celle de *tentation*, fait la base de la seconde. Ces deux sens, ayant réellement entre eux une affinité d'idées, l'écrivain a pu être naturellement conduit de l'un à l'autre.

§. 5. v. 13 - 15. LE PÉCHÉ VIENT DE L'HOMME.

13. *Μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω· Ὅτι ἀπὸ Θεοῦ πειράζομαι· ὁ γὰρ Θεὸς ἀπείραστός ἐστι κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα.* 14. *Ἕκαστος δὲ πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος.* 15. *Εἶτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν· ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον.*

13. *Que personne, lorsqu'il est tenté, ne dise: C'est Dieu qui me tente; car Dieu ne pouvant être tenté par le mal, ne tente non plus personne.* 14. *Chacun est tenté, étant amorcé et subjugué par sa propre convoitise;* 15. *puis la convoitise ayant conçu enfante la faute, et la faute s'étant développée enfante la mort.*

St. Jaques vient enseigner au chrétien comment il doit se conduire dans la tentation. Il commence par enlever au pécheur les prétextes dont il s'appuie, en lui montrant qu'il est libre et responsable, que le péché ne lui est pas imposé d'en haut, et qu'il n'est pas permis d'envisager nos fautes comme une nécessité de notre nature. Après quoi il montrera (§. 6) où le chrétien peut chercher des forces, et enfin (§. 7) il en tirera les conséquences relatives à la conduite à tenir.

13. *Πειραζόμενος* signifie ici, non pas *éprouvé,* mais *tenté,* ainsi que cela résulte évidemment du contexte.

Λεγέτω, ne dise (pour s'excuser), ne prenne pour prétexte.

Ὅτι, c'est parce que (Dieu me tente). Au lieu d'exposer ce que dit le pécheur, Jaques le fait parler. C'est là une de ces formes dramatiques qu'il affectionne, et qui donnent tant de vie et d'originalité à son écrit.

Ὅτι ἀπὸ Θεοῦ πειράζομαι. Excuse éternelle de la lâcheté

du pécheur. Ce langage était fréquent chez les païens (voyez HOMÈRE, EURIPIDE, PLAUTE, TÉRENCE); il était un résultat naturel de la doctrine des Pharisiens et des Esséniens, qui changeaient la Providence en Destin, et lui attribuaient de la même manière le bien et le mal moral. Il pouvait même résulter abusivement de quelques passages de l'A. T., pris trop à la lettre, mais il est inexcusable chez le chrétien.

C'est en enlevant au pécheur ce déplorable refuge, que Jaques pose dans ce paragraphe une des bases de la régénération chrétienne

Ἀπὸ Θεοῦ. *Ἀπὸ* a un sens beaucoup plus étendu que n'aurait *ὑπό.* Cette dernière préposition indiquerait Dieu comme la cause immédiate du péché; mais *ἀπό,* plus vague, se rapporte à une cause quelconque, directe ou indirecte, prochaine ou éloignée. En employant *ἀπό,* l'apôtre nous interdit donc de regarder Dieu comme participant en quoi que ce soit à la séduction de l'homme.

Cette déclaration de St. Jaques peut rappeler une belle sentence talmudique, mise dans la bouche du rabbin Ezéchias. „Veni et vide, non esse morem Dei summe benedicti qualis hominis. Caro et sanguis deducit a viis vitae ad vias mortis, Deus a viis mortis ad vias vitae."

Ὁ γάρ. Voici maintenant la preuve: Dieu est saint! Comment celui qui est tellement supérieur au péché qu'aucune tentation ne peut l'atteindre, y porterait-il volontairement ses créatures?

Απείραστος. *ἅπ. λεγ.,* de *πειράζω* (en grec classique *ἀπείρατος,* de *πειράω*), *qui n'est jamais tenté,* ou plutôt qui ne peut être tenté. Les adjectifs grecs en *-τος,* comme les latins en *-ilis,* indiquent une susceptibilité passive. La version éthiopienne et quelques Itt. traduisent ici *ἀπείραστος* par le sens actif, *qui ne tente point.* Mais, outre ce que nous avons dit de la forme du mot, ce serait prêter à Jaques une tautologie invraisemblable. La fin de la phrase dirait alors la même chose que le commencement.

Κακῶν. Génitif indiquant à la suite des adjectifs verbaux une relation assez vague de dépendance. (WINER, 4e édit. p. 179). Ici, ne pouvant être tenté *par le mal. Τὰ κακά* sont une espéce de personnification active du péché; c'est la convoitise, puissance ennemie de l'homme (v. 14), mais qui ne peut rien sur Dieu.

Ἐστί doit se traduire comme s'il y avait le participe *ὤν,* forme

nécessaire pour lier cette proposition comme principe avec la suivante comme conséquence.

14. Après avoir combattu le prétexte qui fait Dieu auteur du péché, Jaques en montre maintenant la véritable origine. Elle est dans le cœur malade du pécheur. Il se sert pour cela d'une image, qui, pour n'être ici qu'indiquée, n'en est pas moins suffisamment claire et d'une effrayante fidélité. Il dépeint la convoitise comme une femme perdue qui attire et séduit un insensé. Cette image, continuée au v. 15, nous montrera bientôt la naissance du péché comme le résultat de cet égarement.

Ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος. Termes de chasse, ou plutôt de pêche, appliqués ici aux amorces de la volupté. Métaphore naturelle et usitée dans toutes les langues; l'emploi même du mot *amorces* en est une preuve.

Δελεάζω aurait dû, ce semble, être placé le premier des deux. Il signifie attirer le poisson ou le gibier avec un appât (*δέλεαρ*).

Ἐξέλκω signifie amener le poisson sur le rivage après l'avoir pris.

Ἐπιθυμία, la convoitise, la passion mauvaise et tyrannique. *Πάθος ἐπιθυμίας* 1 Thess. IV, 5; *ἡ σὰρξ ἐπιθυμοῦσα* et *ἐπιθυμία σαρκός* Gal. V, 16 et 17 sont des expressions synonimes.

Cette idée est personnifiée ici et au v. 15, comme *ἁμαρτία* et *θάνατος*.

Ἰδίας. Ce mot semble avoir ici quelque importance. L'apôtre l'emploie avec une légère emphase, pour indiquer clairement, en opposition à la tentation qu'on prétendrait venir de Dieu, que la convoitise de chaque pécheur est bien de son propre fonds, et fait partie de son individualité. Ce mot *ἰδία* constate donc la responsabilité de l'homme, et par cela même, au moins d'une manière indirecte, sa liberté, assez démontrée d'ailleurs par le contexte.

Bengel: „Causam peccati debemus in nobis quaerere, non extra nos. Ne ea quidem quae diabolus injicit periculum facessunt antequam fiant *ἴδια*, *nostra*. *Propriam* quisque concupiscentiam habet ex ingenio *suo*."

15. *Συλλαβοῦσα, ayant conçu*. Suite de l'image commencée au verset précédent. Cette image de la conception criminelle que suivent inévitablement les progrès utérins de l'enfant, puis sa nais-

sance (*τίκτει ἁμαρτίαν*), n'exprime que trop bien l'effrayante fermentation intérieure, au milieu de laquelle la convoitise une fois formée, éveillée, vivante, laisse dans l'esprit comme un point fixe et brûlant, qui grandit à chaque heure, tourmente, affaiblit, puis subjugue la volonté, et enfin, sans qu'aucun mouvement de devoir et de foi puisse résister, la précipite vers l'action.

Ἀποτελεσθεῖσα, continuation de l'image, ou plutôt image analogue, mais moins nettement dessinée. L'impure *ἁμαρτία* va grandir, et à son tour enfanter la mort. *Ἀποτελέω* signifie amener *à sa fin* (une entreprise). Le sens est ici un peu indécis. Suivant les uns *devenue adulte,* ce qui conviendrait bien à l'image de cette *ἁμαρτία* devenue mère à son tour; suivant d'autres (le péché) *consommé,* ou *développé*, *mûri.* Dans tous les cas ce mot indique les dégradations, les affaiblissements, les bouleversements produits dans l'âme du pécheur par l'acte même du péché; acte fatal, qui mine ses forces, excite les passions, accroît la puissance de l'habitude, et enfin *ἀποκύει θάνατον.*

Ἀποκύει. Ἀποκυέω, enfanter, ne se rencontre dans le N. T. qu'ici et v. 18.

Θάνατον. La mort se prend évidemment ici dans le sens large et compréhensif (vox praegnans) du N. T., faisant une complète antithèse à חַיִּים, indiquant par conséquent la réunion de toutes les misères morales, intellectuelles et physiques produites par le péché.

On trouve dans ce paragraphe-ci l'histoire de l'homme vaincu dans le *πειρασμός* (tentation) et finissant par la mort, comme dans le paragraphe précédent nous avons vu l'histoire du chrétien vainqueur dans le *πειρασμός* (souffrance) et gagnant la couronne de vie.

Ajoutons sur la doctrine de ce passage quelques éclaircissements que rend nécessaires la comparaison de Rom. VII, 8. Au rebours de notre écrivain, Paul, dans l'endroit cité, représente la convoitise comme née de l'*ἁμαρτία*; mais il n'y a aucune contradiction entre les deux passages, et l'enseignement de Paul est aussi philosophique que celui de Jaques.

La tentation ne peut tenter que parce qu'il y a dans l'homme une partie vulnérable, des côtés faibles, une pente vers le mal.

La convoitise elle-même est un péché et naît du péché, en prenant *le péché* dans le sens de nature pécheresse. Or c'est le sens que Paul donne au mot *ἁμαρτία*. Jaques au contraire donne ce nom à *la faute*, à l'acte consommé, acte le plus souvent extérieur et matériel, le seul que voient les hommes, et le plus sou vent aussi, le seul qu'ils se reprochent. Mais ce que l'apôtre en dit montre assez qu'il est d'accord avec Paul. „Cette faute, écrit-il à ses lecteurs, ne la rejetez pas sur le Dieu qui vous a créés faibles et vous a exposés à des tentations. Prenez-vous-en à votre coupable *ἐπιθυμία*, que vous n'avez ni vaincue, ni combattue. La tentation n'a été que l'occasion; le mal était en vous et venait de vous." Ce que Jaques nomme *ἁμαρτία*, Paul le nomme *ἁμάρτημα* (Rom. III, 25; 1 Cor. VI, 18) ou *παράβασις* (Rom. II, 23; IV, 15; Galat. III, 19).

Calvin a très-bien développé la pensée de notre apôtre et son accord avec celle de celui des Gentils, en disant: „Neque enim disputat Jacobus, quando incipiat *nasci* peccatum, ita ut peccatum sit ac reputetur coram Deo; sed quando emergat: sic enim gradatim procedit, mortis aeternae causam esse consummationem peccati; peccatum autem oriri ex illicitis desideriis; jam illic ista desideria radicem habere in concupiscentia. Unde sequitur homines in interitu fructum colligere quem ipsi protulerunt."

§. 6. v. 16—18. LA GRACE VIENT DE DIEU.

16. *Μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί.* 17. *Πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστι καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων, παρ᾽ ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ, ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα.* 18. *Βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων.*

16. *Ne vous laissez pas égarer, mes frères bien aimés:* 17. *Toute grâce précieuse et tout don parfait viennent d'en haut, et descendent du père des lumières, dans lequel il n'y a ni changement, ni diminution, ni ombre*

18. *Dans ses décrets de bienveillance il nous a engendrés par la parole de vérité, afin que nous fussions comme les drémices de ses créatures.*

16. *Μὴ πλανᾶσθε.* GROTIUS: „Mos loquendi, ubi falsas opiniones, quae aut irrepsere in quorumdam animos, aut irrepere possent, amoliri volumus.“ Cette expression ferme et un peu sévère n'est jamais exempte d'une nuance de reproche. Comparez 1 Cor. VI, 9; XV, 33; Galat. VI, 7. Cela nous conduit à croire qu'en condamnant ceux qui rejetaient sur Dieu leurs péchés, Jaques avait en vue des abus constatés et des torts positifs.

Cette formule lie ce paragraphe avec le précédent. Après avoir montré que Dieu ne peut être regardé comme l'auteur du péché, l'apôtre introduit par cette transition animée la thèse contraire à l'erreur combattue: Dieu est l'auteur de tout ce qui est bien, et seulement du bien. Cette thèse est présentée de manière à rendre au pécheur le courage et la bonne volonté.

Ἀδελφοί μου ἀγαπητοί. Expression bienveillante qui tempère la sévérité des premiers mots.

17. Ce verset a donné lieu à beaucoup d'observations et d'interprétations diverses.

Avant tout les interprêtes se partagent sur le véritable sens de *πᾶσα δόσις, πᾶν δώρημα*, les uns traduisant: „Il ne vient de Dieu que des dons et des secours“ (SCHNECK., SCHOTT, SCHARLING); et les autres: „Tous les dons et les secours viennent de Dieu“ (LUTHER, GEBSER, DE WETTE). La première interprétation se rattache beaucoup mieux à *μὴ πλανᾶσθε* et au paragraphe précédent; car elle fait antithèse directe à l'erreur qui y est combattue, d'où l'auteur passerait très-naturellement à l'idée principale de ce paragraphe-ci, savoir aux secours que Dieu donne à l'homme pour soutenir la tentation. Mais on ne peut adopter ce sens sans tordre *πᾶς*, qui signifie *tout*, et non pas *unique, pur, sans mélange*, comme il faudrait le supposer en ce cas. On ne peut y être autorisé par le *πᾶσαν* du v. 2, puisque là ce sens est plus que douteux, et que l'arrangement de la phrase l'y justifierait d'ailleurs mieux qu'ici. La seconde interprétation laisse à *πᾶς* sa signification véritable, et se rattache suffisamment au §. 5, en même temps

qu'elle aborde nettement, et avec une vivacité très-naturelle, l'idée essentielle que l'apôtre a dans l'esprit.

On a fait observer que ce verset commence par un hexamètre: *Πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον.* On a remarqué de plus les expressions et la couleur poétique du paragraphe entier. Puis on a imaginé d'en conclure qu'en cet endroit Jaques avait eu dans l'esprit quelque fragment d'un poète inconnu. SCHULTHESS, pour prouver cette thèse, a même tenté de remettre en vers, avec peu de changements, tout le reste du paragraphe. Mais tout cela peut et doit être fortuit. Jaques, le Galiléen, l'apôtre de Jérusalem, très-probablement avait peu lu les poètes grecs, et ne s'en inquiétait guère. Le ton poétique de ce morceau est dû sans doute à l'élan chaleureux de l'apôtre, à la puissance de ses convictions, à la poésie naturelle de son esprit, poésie dont les formes dramatiques et le langage animé de cette épître donnent assez la preuve. Quant à l'hexamètre, on sait combien il arrive fréquemment aux auteurs anciens comme aux modernes, de laisser échapper à leur insu çà et là un vers dans leur prose, par le seul effet du vague instinct qui porte l'oreille à préférer des sons mesurés.

Δόσις, δώρημα. Ces deux mots, dans un langage exact, exprimeraient deux idées différentes: *δόσις* l'idée abstraite de *largesse,* action de donner; *δώρημα* l'idée concrète de *présent,* chose donnée. On peut croire cependant que la pensée de Jaques ne distinguait pas d'une manière précise entre ces deux mots.

Τέλειον. Cet adjectif en revanche a décidément et constamment un sens plus complet que *ἀγαθός.* Comparez Rom. XII, 2.

Ἄνωθεν, d'en haut, répond à l'hébreu מִמַּעַל, מִשָּׁמַיִם, et signifie *de Dieu, divinitus,* mais l'expression a quelque chose de poétique.

Ἐςὶ καταβαῖνον. On doute s'il faut placer ou non une virgule après *ἐςί*; en d'autres termes, s'il faut lire *ἐςὶ καταβαῖνον ἀπὸ*: *descend d'en haut du père,* ou *ἄνωθέν ἐςι, καταβαῖνον ἀπὸ*: *vient d'en haut, descendant du père.* La première ponctuation est celle de presque tous les anciens Itt., et elle est tout à fait conforme aux habitudes des écrivains du N. T., qui aiment à remplacer le verbe fini par le participe avec *εἶναι.* D'autre part

la tournure en devient moins nette, et *ἄνωθεν* semble alors mal lié et superflu.

Πατρὸς τῶν φώτων. Il y a eu bien des débats sur ces *lumières* dont Dieu est *le père.* Les Itt. modernes entendent généralement par là les astres; mais les anciens ont eu bien d'autres idées. Ils ont rendu ces mots tantôt par les lumières intellectuelles, tantôt par les lumières religieuses, tantôt par la lumière physique, tantôt par les vertus, tantôt par tout ce qui mérite le nom de lumière au physique et au moral; puis par *l'urim* du Saint Sacrificateur, par la paix de l'âme, par la raison et la révélation, par les grands génies, inspirés ou non, qui ont éclairé le monde; puis par la Trinité, par les anges; enfin par les hommes, en lisant *φωτῶν,* de *φώς,* poétique pour *ἄνθρωπος.*

Le système d'interprétation le plus général, et qui traduit *φώτων* par *astres,* a sa probabilité. Il se rattache à une idée habituelle aux écrivains hébreux, celle de la gloire de Dieu, manifestée dans le firmament (Ps. VIII, XIX etc.), et il semble confirmé par les mots suivants, que l'on croit faire allusion aux changements apparents des astres et de leur lumière. Toutefois on ne voit pas aisément dans cette hypothèse à quel propos cette idée de *père des astres* est interjetée, et par où elle se lie à la pensée du verset. Pour lui donner quelque vraisemblance, il faut conjecturer (avec Gebser et Scharling) que Jaques en écrivant ce passage avait le firmament sous les yeux, et se laissait aller à la majestueuse impression de ce spectacle; supposition, on le comprend, fort hasardée. Je ne pense pas, je l'avoue, que cette interprétation de *φώτων* puisse être admise, sans supposer en même temps que sous cet emblème magnifique, Jaques a voulu désigner ou du moins rappeler les lumières morales ou religieuses, dont Dieu est également l'auteur, et, dans le langage de l'A. T., le père.

Ἔνι, il y a, est pour *ἔνεςι,* mais a plus de force. Comparez Col. III, 11; 1 Cor. VI, 5; Gal. III, 28.

Παραλλαγή, τροπή, ἀποσκίασμα. Ces mots sont tous trois *ἅπ. λεγγ.,* et ont ou sont crus avoir ici tous trois un sens astronomique.

Παραλλαγή, de *παραλλάσσω, changement,* modification. L'idée astronomique que l'on veut attacher ici à l'emploi de ce mot

n'est qu'une conjecture. Il est certain que le sens de *vicissitude* peut s'appliquer très-naturellement aux mouvements périodiques des astres. L'idée et le mot de *parallaxe,* dérivés de *παραλλαγή* pourraient être envisagés comme une légère présomption en faveur de l'emploi astronomique de ce mot.

Τροπή, changement, *conversion,* et en particulier *solstice* (d'où le mot *tropique).*

Ἀποσκίασμα, d'*ἀποσκιάζειν*, *faire ombre.* Ce mot paraît avoir désigné littéralement *l'ombre* d'un objet, et métaphoriquement une apparence, une trace légère. De là on a donné à *τροπῆς ἀποσκίασμα* trois sens divers, entre lesquels se partagent les Itt. Les uns traduisent *aucune ombre* (c'est-à-dire aucune apparence) *de changement.* Ainsi Hesychius rend notre passage par *ἀλλοιώσεως καὶ φαντασίας ὁμοίωμα.* D'autres, comme Kern, *aucune obscurité résultant d'un changement,* par allusion aux mouvements de l'ombre solaire. D'autres enfin *aucun changement d'ombre,* par allusion aux changements de direction dans l'ombre, produits par le passage du soleil à l'équateur. On sent aisément combien ces interprétations, la première comme les deux autres, peuvent prêter à la critique. Cependant il peut bien y avoir ici quelque allusion astronomique, et il serait assez naturel de voir premièrement dans *φώτων* une allusion aux astres allumés par la main de Dieu, puis dans *π. ἢ τρ. ἀποσκίασμα* une allusion aux mouvements, changements d'apparence et diminutions de lumière auxquels les astres sont sujets, et qui accusent leur mutabilité, tandis que la majesté divine est exempte de toute modification de pouvoir et supérieure à tout changement de dessein. J'ai traduit dans ce sens, en renonçant à rendre le génitif.

Quelles que soient les interprétations diverses auxquelles ce verset puisse donner lieu, le sens général est constant: „Le mal venait de l'homme, mais le bien vient de Dieu. Le bien seulement, et tous les biens. Dieu, source de la vérité, Soleil de la grâce, n'obéit à personne, et ne dépend pas, comme le soleil de la nature, des lois d'un créateur. Il brille toujours du même éclat, il est toujours le même, toujours parfait, toujours indépendant, toujours digne de la confiance et de l'amour de ses créatures."

On a remarqué dans PHILON quelques passages analogues à ce verset. Il dit de Dieu (De confusione linguarum, p. 346 C): *Ὅτι μόνον ἀγαθῶν ἐςιν αἴτιος, κακῶ δὲ ἐδενὸς παράπαν*; et ailleurs (De somniis, p. 576): *Πρῶτον μὲν ὁ θεὸς φῶς ἐςιν, ᾧ μόνον φῶς, ἀλλὰ καὶ παντὸς ἑτέρω φωτὸς ἀρχέτυπον*. Ailleurs encore (De opific. p. 6 D) il nomme le *λόγος* par lequel Dieu se communique au monde: *Ὑπερωράνιος ἀςὴρ, πηγὴ τῶν αἰσθητῶν ἀςέρων*. Toutes ces doctes paroles du platonicien juif sont à la fois plus vagues comme doctrines, et moins poétiques dans l'expression, que les simples enseignements de l'apôtre batelier.

18. Ce verset fait faire un grand pas au raisonnement, en amenant une thèse plus spéciale et plus importante. Dieu était présenté au v. 17 comme l'unique auteur des bons secours et des lumières de l'âme. Ici, de plus, il est l'auteur de la révélation, et par cela même de la régénération chrétienne, idée essentielle du paragraphe.

Βληθεὶς est à l'aoriste, parceque le verbe *ἀπεκύησεν* est au même temps. Dans la réunion de ces deux mots on a vu une *endiadin*, et en conséquence on a voulu combiner leurs significations et traduire simplement: *Il a voulu nous engendrer....* Cependant la forme et la position de *βληθείς* semblent destinées à porter l'attention sur ce mot, et par conséquent à lui assigner un sens propre et de quelque valeur. Recherchons-le:

Βούλομαι correspond en général au mot français *vouloir* (qui en est dérivé). Mais à cette signification fondamentale il paraît joindre, au moins dans le N. T., deux acceptions particulières: *a)* celle de vouloir avec réflexion et autorité, et il se dit plus spécialement d'un dessein arrêté par un supérieur; *b)* celle d'un dessein de miséricorde et d'amour. Les LXX s'en sont servis pour rendre אָבָה et חָפֵץ. Appuyant sur le premier de ces deux éléments, CALVIN en a tiré la prédestination, qui en vérité ne peut guère se fonder sur ce passage. D'autres, s'en tenant à leur tour à la seconde acception, n'y ont vu que la touchante expression de la miséricorde divine, principe déterminant de la révélation. Ainsi SCHOTT: „Ille pro consilio benevolo nos .... genuit.“ Mais il n'y a aucune raison de ne pas prendre le sens complet, et de ne pas voir à la fois dans cette phrase le carac-

tère miséricordieux du bienfait, et la grandeur de la volonté souveraine qui l'accorde. Ces mots de Jaques paraissent exprimer la même ou plutôt les deux mêmes idées que Ephés. I, 5, où Paul, parlant du même bienfait, ajoute: *κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ.*

Ἀπεκύησεν. Ἀποκυεῖν, engendrer, proprement *enfanter*, signifie ici *régénérer*, comme *ἀναγεννᾶν*. L'image d'une nouvelle naissance est habituellement employée dans le N. T. pour indiquer la révolution morale produite dans le cœur de l'homme ignorant et passionné par l'acceptation de l'Evangile. Les rabbins aussi nommaient le prosélyte une nouvelle créature (בריאה חדשה), mais seulement au sens extérieur et objectif, et sans égard au changement intérieur.

Λόγῳ ἀληθείας. Voilà l'instrument de cette régénération, *la parole de vérité*, qui métamorphosait les Juifs en chrétiens, l'Evangile. Comparez Jean XVII, 6.

Εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς, même sens que *ἵνα ὦμεν.*

Ἀπαρχή, prémices, proprement la première offrande des récoltes ou des troupeaux, comme l'hébreu רֵאשִׁית. De là ce mot a été pris métaphoriquement pour exprimer tantôt l'une et l'autre, tantôt l'une ou l'autre des deux idées élémentaires qu'il renferme, *le premier* en temps (comparez 1 Cor. XVI, 15), et *le principal*, ou le premier en nature (comparez Apoc. XIV, 4). Ici, comme 1 Cor. XV, 20, la métaphore indique les deux idées réunies, et fixe notre attention sur l'Eglise Chrétienne, ou plus spécialement sur l'église primitive de Jérusalem, régénérée par la parole de vérité, et devenant ainsi comme une offrande à Dieu, commencement et élite du genre humain régénéré.

Τινα. Quelques Itt. regardent ce mot comme indiquant une espèce distinguée, des prémices excellentes; mais rien n'autorise à lui donner ce sens. Il est bien plus naturel de traduire ici *τις* par *quidam*, une certaine espèce de prémices, à peu près comme s'il y avait *ὡς ἀπαρχήν.*

Κτισμάτων. Sousentendez *καινῶν. Κτίσματα* indique ici les hommes, à peu près comme *κτίσις* Marc XVI, 15. Ainsi les fidèles, qui, au début de l'Eglise, entraient dans le Royaume de

Dieu étaient aux yeux de l'apôtre une élite sacrée, la gloire de la création, le type des saintes destinées du genre humain.

Ce morceau a été étrangement dénaturé par SCHULTHESS, qui au reste est accoutumé à torturer le sens dans l'intérêt d'un rationalisme sans limites. Il ne voit dans *λόγος ἀληθείας* que *la raison*, et dans *ἀπαρχὴν κτισμάτων*, que l'homme raisonnable, devenu par cela même les prémices et la gloire des autres créatures.

Le paragraphe est fini. La conclusion évidente, quoique non exprimée, qui est dans l'intention de l'apôtre, est celle-ci:

„Bien loin de vous tenter, Dieu vous entoure de grâces et de secours. Ne vous découragez donc pas, et sachez vous mettre à l'œuvre, pour la sanctification et le salut de vos âmes régénérées par la parole de vie."

§. 7. v. 19—21. APPLICATION A LA REGÉNÉRATION CHRÉTIENNE.

19. *Ὥϛε, ἀδελφοί μȣ ἀγαπητοὶ, ἔϛω πᾶς ἄνθρωπος ταχὺς εἰς τὸ ἀκȣ̃σαι, βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι, βραδὺς εἰς ὀργήν.* 20. *Ὀργὴ γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην Θεȣ̃ ȣ̆ κατεργάζεται.* 21. *Διὸ ἀποθέμενοι πᾶσαν ῥυπαρίαν καὶ περισσείαν κακίας, ἐν πραΰτητι δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον, τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν.*

19. *Par conséquent, mes frères bien aimés, que tout homme soit prompt à écouter, lent à parler, lent à s'irriter.* 20. *Car l'irritation de l'homme ne produit aucun effet agréable à Dieu.* 21. *Ainsi donc, dépouillant toute souillure et toute malice amère et enracinée, recevons dans un esprit de douceur la parole plantée dans nos âmes, et qui peut les sauver.*

19—21. Le style de St. Jaques, très-clair d'ordinaire en ce qui tient à la construction des phrases, est trop concis et sentencieux, pour qu'il soit toujours facile de déterminer la pensée exacte et complète. Nous avons entrepris de retrouver sous les enseignements entassés qui se succèdent dans notre épître avec une brusque rapidité, cet enchaînement profond de sentiments et

d'idées, qui en dicte l'ordre et en explique la forme. Ce n'est parfois qu'avec crainte et difficulté que nous avançons dans ce travail. Ici en particulier on peut différer beaucoup, et en fait on a grandement disputé sur le lien réel des pensées de l'apôtre, et sur le sens précis de plusieurs de ses expressions. Elles ne peuvent même être complètement éclaircies qu'en supposant des allusions quelquefois douteuses. Nous exposerons les avis différents et leurs motifs à l'appui, après quoi nous nous déciderons, non pas toujours d'une manière absolue, mais avec réserve, et en choisissant simplement la probabilité la plus élevée. Cet examen nous conduira à présenter pour ce paragraphe un sens général, dans l'exposition duquel nous serons presque toujours d'accord avec Schott, Kern et Lisco.

Cherchons d'abord le lien de ce paragraphe avec le précédent, et avec la subdivision entière dont il forme la conclusion.

Après avoir dit que le péché vient de l'homme et que la grâce vient de Dieu, l'apôtre a conclu en insistant sur le don de la révélation fait aux chrétiens, devenus par là les prémices des créatures.

Se rattachant à cette dernière idée, et voulant appliquer tout ce qui précède à ses lecteurs et à leurs devoirs, Jaques les somme maintenant de s'attacher à la parole révélée pour être sauvés. Le développement de cette instruction est ainsi l'application de la thèse du §. 5: „Le péché vient de l'homme, donc vous devez le combattre;“ et de la thèse du §. 6: „La grâce vient de Dieu, donc vous devez la saisir.“

Quelques unes des idées sommairement énoncées dans ce paragraphe seront reprises et développées dans la suite de l'épître.

Le v. 19 en particulier, composé de trois préceptes distincts, symétriques et précis, semble si ce n'est un thème que l'apôtre veuille développer (voyez la note à la fin du v. 19), du moins un résumé profond et substantiel des sentiments et des principes qu'en se mettant à écrire, il avait l'intention de graver dans le cœur de ses disciples et d'empreindre dans leur vie.

Il y a quelques variantes peu importantes sur ce verset. Au lieu de ὥςε les principaux instruments Alex. et Occid., et avec eux Lachm. et Tisch., sans motif suffisant, lisent ἴςε, *sachez*. Griesb. accorde quelque probabilité à cette leçon.

Ὥςε lie ce qui va suivre à ce qui précède, et annonce le caractère de conséquence et d'application du nouveau paragraphe.

Πᾶς ἄνθρωπος, hébraïsme, comme כָּל־אָדָם pour *ἕκαςος ὑμῶν*.

Ταχύς, prompt, rapide, ἅπ. λεγ., employé d'une manière analogue dans les LXX et les autres écrivains ellénistes. Prov. XXIX, 20: *ταχὺς ἐν λόγοις*; Sir. IV, 29: *ταχὺς ἐν γλώσσῃ*; Sir. V, 11: *ταχὺς ἐν ἀκροάσει.*

Εἰς τὸ ἀκοῦσαι. Ici les Itt. commencent, avec diverses modifications, à se diviser entre deux systèmes que nous devons exposer.

Beaucoup d'anciens pères de l'Eglise et aussi d'interprètes modernes prennent *ἀκοῦσαι* et *λαλῆσαι* à la lettre, sans ajouter aucun complément à l'idée. Suivant eux le précepte de l'apôtre n'est qu'une exhortation à la réflexion, à la réserve et à la gravité, exhortation qui semble appuyée par les recommandations analogues III, 1—12, et qui serait tout à fait en harmonie, il faut en convenir, avec le caractère de profondeur, de philosophie et de pensée empreint dans cette admirable épître. Toutefois on ne voit pas le rapport que cette exhortation aurait avec le contexte.

D'autres Itt., et de ceux qui en général s'attachent plus à l'exégèse des pensées qu'à celle des mots, croient devoir après *ἀκοῦσαι* sousentendre *λόγον ἀληθείας*, cette même parole révélée dont il vient d'être fait mention comme ayant fait du chrétien les prémices des créatures. Ils s'appuyent, et avec raison ce semble, sur le mot *ὥςε*, qui exige que le v. 19 soit la conséquence de ce qui précède; sur le v. 22, qui, faisant un pas de plus, recommande aux mêmes hommes de ne pas se contenter d'être *λόγου* (cette fois le mot y est) *ἀκροαταί*, enfin sur la manière vraisemblable et naturelle dont cette interprétation lie entre elles les pensées fondamentales de l'épître. De même après *λαλῆσαι*, pris dans le sens de *διδάσκειν*, ils sousentendent *ἑτέροις*, et voient ici la condamnation d'un empressement présomptueux à enseigner les autres. Cette interprétation sera mieux éclaircie par les développements à donner sur *ὀργή* dans ce verset et dans le suivant. Elle se fonde sur la signification d'*ἀκοῦσαι* dans le même système, à laquelle elle se rattache étroitement; sur son harmonie parfaite avec l'esprit gé-

néral de l'épître et les préceptes qu'elle contient; sur sa liaison avec le commencement du chap. III (spécialement v. 1), qui bien compris favorise singulièrement ce système-ci, et non l'autre, comme il semblerait d'abord.

Βραδὺς εἰς ὀργήν. Les Itt. se partagent sur ces mots-ci entre trois systèmes d'interprétation, dont l'examen nous aidera à choisir entre les deux précédents.

Les uns ne voient ici qu'un précepte relatif au vice de la colère, pris dans son sens général, précepte sans rapport avec le contexte, mais en harmonie avec l'esprit général de l'épître. Cette interprétation a pour elle le sens littéral d'*ὀργή*; mais, en l'examinant de près, elle semble peu vraisemblable. Comment, dans cette hypothèse, ce précepte se lierait-il par *ὥςε* avec ce qui précède, et quel rapport pourrait-on trouver entre les deux idées?

D'autres Itt., auxquels nous croyons devoir nous attacher, s'appuyant sur le contexte, sur l'enchaînement des idées, sur le caractère spécial de l'épître, sur III, 1—12, auquel le v. 13 se rattache comme conclusion, à peu près comme le précepte qui nous occupe se rattache à l'ordre d'être *βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι*, entendent par *ὀργή* l'esprit de dispute et le zèle amer, trop aisément excités par un empressement vaniteux à se mettre en avant et à enseigner les autres; disposition déplorable et pourtant naturelle dans la ferveur d'une religion naissante, disposition qui au chap. III attire si fortement l'attention de l'apôtre, et qu'il condamne avec tant de sévérité au v. 13 etc.

Enfin d'autres Itt., cherchant un lien avec le contexte, perdent de vue à mon avis le véritable enchaînement des idées. Ils rattachent *ὀργήν* par antithèse à *ὑπομονή* du §. 2, et sont conduits à le traduire en conséquence par *irritation contre la Providence.* Ce troisième système ne s'appuye évidemment que sur une méditation très-superficielle de l'épître; il néglige le vrai contexte, et pour expliquer un mot, il le rattache non à ce qui le précède, mais à ce qui l'a précédé dans une section de l'épître antérieure, très-distincte et consacrée à un but différent.

Les deux premiers systèmes répondent exactement à ceux que nous avons exposés sur l'interprétation des mots précédents (*ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι*). Dans les deux cas le premier système s'en

tient littéralement aux mots, et le second cherche à rendre compte du sentiment, de l'idée et du nexe. C'est de part et d'autre une exégèse purement grammaticale mise en opposition avec une exégèse philosophique, et (pour emprunter le terme introduit par GERMAR) panharmonique. Toutefois le lien entre les systèmes correspondants, quoique intime à notre avis, n'est pas tellement évident que plusieurs Itt. ne l'aient rompu, en prenant l'exégèse philosophique au commencement du verset et l'exégèse grammaticale à la fin. *)

---

*) Il est une de ces interprétations qui mérite une attention particulière.

Cet ouvrage-ci était prêt à être mis sous presse, quand j'ai trouvé dans les *Theologische Studien und Kritiken* (1er cahier de 1850), un travail intéressant sur l'ensemble et l'enchaînement général de l'Épître de St. Jaques, par Mr. E. PFEIFFER, Candidat à Berlin. Je me trouve complètement en accord avec l'esprit et le but de cette dissertation, née du besoin de manifester la profondeur et l'unité d'idées, de tendance et de sentiment de cette remarquable épître. Mr. PFEIFFER, en outre, a voulu par là combattre indirectement, mais efficacement, des hypothèses hasardées et des interprétations superficielles, qui amoindrissent tristement un livre d'une haute et divine valeur. Pour ma part je l'en félicite et je l'en remercie. Je ne puis toutefois être toujours d'accord avec lui sur les détails et tout spécialement sur les v. 19—21 du Chap. I, qui sont précisément le point saillant de sa dissertation. Je tiens cependant à exposer son explication, pour donner aux lecteurs français occasion de la connaître.

Après avoir analysé, d'une manière qui prête bien à quelques objections, les 18 premiers versets, Mr. PFEIFFER présente le verset 19 comme renfermant l'indication méthodique de ce qui va suivre, et, pour ainsi dire, le plan en trois préceptes du corps principal de l'épître. Le premier serait développé de I, 22 à II, 26; il serait entendu par conséquent dans le même sens que je l'ai fait. La seconde partie occuperait les 12 premiers versets du Chap. III, condamnerait l'abus des paroles, et s'adresserait plus spécialement aux Docteurs chargés d'enseigner les autres. Quant à la troisième partie qui irait de III, 13 à IV, 17, elle correspondrait à *βραδὺς εἰς ὀργήν*, *ὀργή* étant pris dans le sens littéral de *colère*. Le Chap. V se rattacherait ensuite à l'ensemble, d'une manière moins régulière.

Il est évident que les détails ne peuvent tous s'accorder avec cette ingénieuse hypothèse, et l'auteur le reconnaît. Mais il la maintient en gros, et dans des limites qui semblent encore trop étendues. En particulier, elle ne paraît pas pouvoir soutenir l'examen en ce qui touche au troisième précepte et à la troisième partie. Je ne veux pas revenir sur ce que j'ai dit du sens probable du mot *ὀργή*; mais je dois faire remarquer, que la troisième partie telle que la conçoit l'auteur, séparerait beaucoup trop III, 13 et ce qui suit, de ce qui a précédé, ces deux morceaux étant intimement liés dans la pensée de l'apôtre et dans le mouvement

20. Ὀργή. Ce mot s'explique ici diversement suivant les trois systèmes exposés vers la fin du v. 19. Mais avant d'y revenir, il nous faut nous assurer du sens du reste de la phrase.

Δικαιοσύνην Θεοῦ. Tous les exégètes sont d'accord que ces mots, bien souvent analysés et rendus d'ordinaire par *justification*, signifient exactement *τὸ δίκαιον ἐνώπιον Θεοῦ, ce qui est juste aux yeux de Dieu*; sens qui convient parfaitement ici. Cette phrase revient donc à dire que *ἡ ὀργὴ ἀνδρός*, c'est-à-dire que l'homme, en s'abandonnant à la disposition désignée par *ὀργή*, ne fait pas une chose agréable à Dieu.

Dans le premier système d'interprétation on énonce donc simplement l'idée que Dieu n'aime pas la colère, ce qui nous éloigne toujours plus du contexte antérieur et postérieur. On ne peut, ce semble, voir là qu'une exégèse superficielle et irréfléchie, qui n'a pas même songé à chercher un lien de sentiment ou de pensée entre les diverses paroles de l'apôtre. Il est étrange que ce reproche tombe au plus haut degré sur un exégète penseur et profond comme Bengel, qui ajoute cette scholie à *ὀργὴ ἀνδρός*: „Sexus virilis maxime iram alit.“ Les hommes les plus distingués ont, comme le vieil Homère, leurs moments de sommeil.

Dans le second système l'apôtre déclare que le zèle amer et irritable est désapprouvé de Dieu, quoiqu'il ait la prétention de

---

de son écrit. Puis, comment faire du Chap. IV un développement de l'idée de *ὀργή*? Cela ne se peut sans forcer ou plutôt sans amoindrir ou effacer le sens des développements dont ce chapitre abonde. L'apôtre y analyse avec profondeur et sévérité les passions, leur nature et leurs tristes effets; les passions en général, dans toute leur misère et leur désastreuse puissance; et il se trouverait qu'il n'en aurait parlé que comme source de la colère! Mais en fait dans ce chapitre, passé le v. 1, il n'y a plus rien qui s'applique à ce vice. Les v. 11 et 12, en outre, devraient, vu leur contenu, appartenir à la seconde partie et non à la troisième.

Je pense avec Mr. Pfeiffer que l'écrivain sacré, en écrivant les v. 19—21, avait la tête préoccupée et le cœur ému des développements qui allaient suivre. Mais ce n'est qu'une pensée qu'il va féconder, ce n'est pas un thème qu'il veuille régulièrement développer, moins encore un plan qu'il annonce et qu'il se prépare à traiter dans l'ordre indiqué. S'obstiner à diviser l'épître symétriquement au v. 19, ce serait méconnaître la tendance bien moins logique que pratique de St. Jaques, et risquer d'obscurcir l'enchaînement véritable de ses pensées et de ses sentiments.

défendre sa cause. Cette explication est dans un parfait rapport avec le contexte, dont l'idée essentielle est le don de la révélation. Lisco: „Cette colère qui se nourrit de disputes envenimées, ne peut plaire au Dieu qui commande l'amour. Lors même que la colère de l'homme imite dans son objet la colère divine, et se dirige comme elle contre le méchant, elle pèche encore en nature et en manifestation, puisqu'elle se produit au dehors avec une âcreté passionnée."

S'il était possible de donner ici à *δικαιοσύνη* la signification de *δικαίωσις, justice,* il en résulterait un sens excellent, très-net, très-naturel et tout à fait en harmonie avec le contexte, sens qui a été adopté un peu à la légère par toutes nos versions françaises: „Car la colère de l'homme (c'est-à-dire le zèle intolérant et amer) n'exécute point la justice de Dieu." Mais dans le N. T. *δικαιοσύνη* a constamment le sens de *justification* et non de *justice.*

Quant au troisième sens dans lequel on prend *ὀργή,* et duquel résulterait cette idée: „L'impatience dans les souffrances déplaît à Dieu," il doit être écarté par les mêmes motifs que le premier.

Il semble que ce verset fasse allusion à une sentence du fils de Sirach I, 19: *Οὐ δυνήσεται θυμὸς ἄδικος δικαιωθῆναι.* Cette allusion ne peut cependant être un argument suffisant en faveur du premier système d'interprétation, et elle pourrait même être considérée comme favorable au second.

21. Il y a de nouveaux débats sur le sens et le lien de diverses portions de ce verset.

Διό, pour *διὰ ὅ, quam ob rem, à cause de cela.* Cette conjonction a pour effet ordinaire de lier la conséquence ainsi annoncée avec ce qui précède immédiatement. On s'est appuyé là-dessus pour prendre *ὀργή* dans le sens absolu de *colère*, en prenant *πραΰτητι* pour son opposé. Nous reviendrons là-dessus en étudiant ce dernier mot; mais il faut remarquer ici que cette interprétation rend la phrase presque inintelligible, ou lui donne du moins un sens niais et bizarre: „La colère déplaît à Dieu; par conséquent recevez avec douceur la parole sainte." Quel rapport le sentiment avec lequel on reçoit la parole sainte peut-il avoir avec le vice de la colère? Il vaut beaucoup mieux, ce semble,

rapporter *διό* à l'idée générale du v. 19, ou même à l'idée plus générale encore du v. 18, suivi de ses conséquences au v. 19, le v. 20 étant regardé comme une espèce de parenthèse. De cette manière il y a un lien étroit et naturel entre le v. 19 expliqué comme nous l'avons fait, et le v. 21 application et conséquence du §. 6: „Puisque Dieu vous a régénérés par la parole de vérité, hâtez-vous de vous l'approprier."

Ἀποθέμενοι. Ce participe fait attendre le verbe *δέξασθε.* La grammaire comme l'Evangile veut la réunion des deux. Le chrétien a besoin de combattre le vice et d'accepter la parole, et l'un ne peut suffire sans l'autre. Ce sont la foi et les œuvres.

Ῥυπαρίαν, mot *ἅπ. λεγ.* Il s'explique suffisamment par la comparaison de II, 2 et 3, où *ῥυπαρός* fait antithèse à *λαμπρός.* *Ῥυπαρία* signifie donc *saleté, souillure,* et ici *souillure du péché.* Les auteurs profanes lui donnent ordinairement le sens d'*avarice sordide,* auquel cependant on ne peut guère le restreindre ici.

Περισσείαν. Ce mot peut désigner également *l'abondance, le gain,* ou *le reste,* et il peut dans chacun de ces trois sens s'appliquer ici de différentes manières. De là sont résultées de très-diverses interprétations de ce passage. Il semble probable qu'il doit s'expliquer par une *endiadin, περισσείαν* ayant le sens d'un attribut de *κακίας*, comme s'il y avait *περισσὴ κακία.* Cela nous conduit à choisir le sens d'*abondance.* C'est, selon nous, une métaphore tirée de la végétation luxuriante de certaines herbes ou des branches gourmandes d'un arbre fruitier, ce que Philon nomme *περιττὰς φύσεις.* C'est dans ce sens que Plutarque recommande *ἀποτίθεσθαι τὰ περιττὰ τῆς ψυχῆς.* Nous rendrions donc *περισσείαν κακίας* par *malice vigoureuse et développée.*

Κακίας, méchanceté, malice, dans le sens relatif et comme sentiment actif envers autrui; mais aussi *dépravation,* dans un sens absolu. Ce mot paraît faire allusion à cette *ὀργή* mentionnée aux v. 19 et 20. Dans la pensée de l'apôtre, il comprend donc, entre autres éléments, le zèle amer, dont un esprit méchant est souvent le principe. *Κακίας* est le complément de *περισσείαν* seulement, et non pas de *ῥυπαρίαν* comme le voudraient quelques interprètes. Il n'y a nul besoin de complément pour ce dernier mot, dont le sens est bien déterminé.

Πραΰτης se rencontre deux fois dans le N. T., ici et 1 Pierre III, 15. Il est quelquefois employé dans le fils de Sirach, mais *πραότης* est beaucoup plus usité. Ces deux mots dérivent de *πραΰς* ou *πρᾶος*, *doux, débonnaire. Πραΰτης* signifie *douceur*, mais quel est le rapport de cette idée avec le contexte, et de quelle nature de douceur Jaques veut-il parler? Il faut choisir entre quatre réponses à ces questions:

1) *Πραΰτης* pourrait désigner ici un esprit calme, docile et paisible, recommandé d'une manière absolue, sans rapport avec le contexte, et comme disposition chrétienne. C'est ainsi que Schott a traduit ce mot par *placide*, et que Pott l'a commenté en disant: „Eam animi designat mansuetudinem, qua tradita accipimus, ab omni contumacia et repugnandi cupiditate alieni.“ Ce sens est beau certainement et digne de l'apôtre; mais l'absence de tout rapport avec le contexte précédent le rend invraisemblable.

2) On pourrait regarder *πραΰτης* comme faisant opposition à *κακίας*, ou à *ὀργή* (colère), dans le sens de *douceur envers les hommes*. Cette antithèse semblerait avoir quelque probabilité, mais elle perd sa vraisemblance, quand on examine l'ensemble du contexte. Il n'est pas question ici de bienveillance ou de malveillance, mais des dispositions avec lesquelles on doit recevoir la parole sainte.

3) *Πραΰτης* pourrait être opposé à *ὀργή*, pris dans le sens d'*impatience*, et signifier *résignation* à la volonté divine dans les souffrances. Mais nous avons cru devoir repousser ce sens de *ὀργή*; il n'est ici nullement question de souffrances, mais, avons-nous dit, de la parole de Dieu et de la manière de la recevoir.

4) Enfin *πραΰτης* peut être opposé à *ὀργή*, pris dans le sens de *zèle amer*, et signifier ainsi une disposition à la douceur dans la manière de recevoir ou de transmettre la parole sainte. L'apôtre recommanderait ainsi de conserver jusque dans le zèle une bienveillance aimable, et de prouver notre foi par le calme et la sérénité de notre cœur. Ce sens excellent se lie bien avec l'idée générale du contexte.

Τὸν ἔμφυτον λόγον. Schulthess, traduisant littéralement, a vu là *la raison naturelle*. Ce qui est plus singulier, c'est qu'il a été devancé dans cette explication par bien des pères et des scho-

liastes. La fin du verset démontre qu'il est ici question de la révélation, du *λόγος ἀληθείας* (v. 18).

Ἔμφυτος, planté, exprime tout aussi naturellement la révélation *plantée* ou *semée* par J. C. et les saints hommes, que la raison donnée à tous les hommes par le Créateur. Bien plus, c'est là une image biblique, usitée dans le N. T. Voyez, par exemple, la parabole du semeur, et 1 Cor. III, 6: *ἐγὼ ἐφύτευσα.* On trouve jusque dans les auteurs profanes cette image associée à l'idée de révélation. Ainsi Homère, Odyssée XXII, 347, fait dire au chantre Phémius:

Αὐτοδίδακτος δ'εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἶμας
Παντοίας ἐνέφυσεν.

Δέξασθε. On a voulu trouver une contradiction entre l'emploi de ce verbe et l'épithète *ἔμφυτον* donnée à la révélation. Si la parole de Dieu est *plantée en nous,* a-t-on dit, comment est-ce l'affaire de l'homme de la recevoir? Cette prétendue difficulté n'en peut être une pour ceux qui croient que, même après avoir entendu la parole de vérité et avoir senti son influence, l'homme a quelque chose à faire pour en nourrir son âme et l'appliquer à sa vie.

D'ailleurs *δέξασθε* pourrait bien ne pas devoir être pris ici dans le sens purement actif et trop restreint qu'on voudrait lui donner. Si l'on traduit *πραΰτης* par *zèle doux et charitable,* on doit nécessairement admettre que l'apôtre parle non seulement de la manière dont on reçoit la parole dans l'acte de la régénération, mais de l'usage qu'on en fait auprès des autres. Dans cette hypothèse il ne faudrait pas traduire par *écoutez l'enseignement de la parole avec douceur, mais usez avec douceur de la parole que vous recevez,* ou bien: *que l'enseignement de la parole produise en vous une disposition à la douceur* etc.

Δυνάμενον. La parole divine *peut* sauver nos âmes, c'est à dire purifier, changer, régénérer l'homme intérieur, lui rendre la communion avec Dieu, cette communion qui est à la fois le principe, la condition et la plus haute expression du seul bonheur possible pour l'homme immortel: du salut.

Cette parole *peut* produire cet effet, parceque, venant de Dieu, expression de sa volonté, dépositaire de sa pensée, elle peut pro-

duire l'harmonie avec lui. Cela a lieu quand elle est *semée* dans une âme qui l'accepte réellement, c'est à dire dont la volonté et la vie se mettent d'accord avec la volonté et la vie divine.

Τὰς ψυχὰς ὑμῶν. On a voulu ne voir ici qu'un hébraïsme, נַפְשׁוֹתֵיכֶם, pour *ὑμᾶς*. Mais la comparaison de V, 20 nous montre qu'il est bien ici question de l'âme proprement dite, de l'homme intérieur.

C'est dans ce sens, dans la signification chrétienne et moderne, que Jaques prend ici *ψυχή* (comparez encore V, 20), et non dans le sens platonicien accepté par St. Paul, de principe des instincts et des appétits animaux. Voyez plus bas III, 15.

Cette phrase sérieuse par laquelle l'apôtre termine cet avertissement solennel sur le prix et l'efficace de la parole semée en nous paraît un rappel de la grande vérité du v. 18. C'est une conclusion du §. 7, destinée à réveiller la pensée d'application à laquelle il est avant tout consacré, quoique dans ses développements l'apôtre ait préludé aux leçons plus spéciales de douceur et de modération, sur lesquelles il insistera plus tard.

SECONDE DIVISION. I, 22—II, 26.

On trouve réellement dans cette seconde division le développement d'une seule idée, celle de la religion pratique opposée à la foi de pure théorie. Cette idée, Jaques la présente sous différentes faces, et en déduit les applications les plus convenables aux lecteurs spéciaux en vue desquels il écrit.

Par la nature même du sujet cette nouvelle portion de l'épître a un caractère moins psychologique que la précédente. En revanche, plus claire et plus populaire, elle est aussi plus animée; revêtue çà et là de formes presque dramatiques à force de vivacité, elle ajoute au caractère original et saillant de tout l'écrit.

Quand on médite bien l'enchaînement des sentiments et des idées, on arrive à distinguer ici trois subdivisions, exposant et appliquant la pensée générale sous trois faces différentes: 1) I, 22—27. *La pratique de la religion, opposée à la simple théorie.* 2) II, 1—13. *L'amour des hommes, opposé à l'acception des personnes.* 3) II, 14—26. *Les œuvres, opposées à la foi morte.*

PREMIÈRE SUBDIVISION, CHAP. I, v. 22-27. LA PRATIQUE DE LA RELIGION, OPPOSÉE A LA SIMPLE THÉORIE.

§. 8. v. 22—24. ÉCOUTER SANS PRATIQUER.

22. *Γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου, καὶ μὴ μόνον ἀκροαταὶ, παραλογιζόμενοι ἑαυτούς.* 23. *Ὅτι εἴ τις ἀκροατὴς λόγου ἐστὶ καὶ οὐ ποιητὴς, οὗτος ἔοικεν ἀνδρὶ κατανοοῦντι τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἐν ἐσόπτρῳ·* 24. *κατενόησε γὰρ ἑαυτὸν καὶ ἀπελήλυθε, καὶ εὐθέως ἐπελάθετο ὁποῖος ἦν.*

22. *Ayez soin d'être observateurs et non pas seulement auditeurs de la parole, et ne vous trompez pas vous-mêmes par de faux raisonnements.* 23. *Car, si quelqu'un est auditeur et non pas observateur de la parole, il est semblable à l'homme qui contemple dans un miroir sa figure naturelle.* 24. *Cet homme, en effet, s'est regardé, puis a passé, puis aussitôt a oublié quel il était.*

22. Proposition simple et claire, exprimée avec vigueur et concision. L'expression fait ressortir l'opposition du *ποιητὴς* et de l'*ἀκροατὴς*, personnifiés et mis en vue dans ce verset, dans le suivant et dans le v. 25.

Cette antithèse répétée a une couleur quelque peu dédaigneuse et sévère, qui trahit le sentiment intime de l'auteur, plus fortement encore que ne le fait son argumentation. On y entrevoit la douleur et l'étonnement qu'éprouve l'apôtre dans la profondeur de sa conviction chrétienne, à la vue des insensés qui peuvent accepter la parole, sans se mettre en peine de lui obéir.

On peut comparer avec cet enseignement Matt. VII, 21; 24—fin; Luc VI, 46; Rom. II, 13. Il tient beaucoup de place dans St. Jaques, mais il en tenait déjà une bien grande dans les discours de J. C., et nous retrouvons ici sous la plume du disciple les graves leçons du maître.

Ποιητὴς chez les Grecs signifie presque toujours un poète, mais, dans le N. T. et chez les écrivains ellénistes, il a plutôt le

sens de ἐργάτης. Josèphe (Ant. XVIII, 3, 1) désigne J. C. comme παραδόξων ἔργων ποιητήν.

Ποιηταὶ λόγου, les hommes pieux et soumis. Comp. 1 Macc. II, 67: ποιηταὶ νόμου.

Ἀκροαταί. Sousentendez λόγου.

Jaques adressait probablement cet avis et par conséquent cette épître à des hommes orgueilleux qui faisaient ostentation de science et de zèle, en négligeant le devoir; disposition fréquente parmi les Juifs, et qui se rencontrait probablement aussi parmi les Judéo-Chrétiens. Etrange et cependant naturelle illusion de l'homme, qui, au lieu de s'humilier devant Dieu, se cherche lui-même et se glorifie dans sa foi! Elle a été signalée par les docteurs des Juifs et par ceux des Païens, comme par les apôtres du Sauveur. Pirke Aboth II, 17: „Non interpretatio maximi pretii est, sed actio." Epictète parle des φιλόσοφοι ἄνευ τοῦ πράττειν, μέχρι τοῦ λέγειν.

Παραλογίζεσθαι est proprement λογίζεσθαι παρ' ὃ δεῖ, ou παρὰ τὴν ἀλήθειαν, *mal calculer*, de là tromper, Col. II, 4. παραλογιζόμενοι ἑαυτούς sont des gens qui se trompent eux-mêmes par de faux calculs, mais qui au fond veulent se tromper. L'expression de l'apôtre, énergique et concise, les montre à la fois comme trompeurs et trompés. Elle peint avec une déplorable vérité l'homme qui cherche à endormir sa conscience pour se livrer en paix au péché.

23. Voici encore le ποιητὴς et l'ἀκροατὴς opposés et personnifiés.

Λόγου est remplacé par νόμου ici et au verset précédent dans un certain nombre de manuscrits; mais les critiques s'accordent à rejeter cette variante.

Ἔοικεν a le sens de ὅμοιός ἐστι; voyez v. 6.

Ἀνδρί. Comparez v. 20. Sens de ἄνθρωπος, c'est-à-dire de τις, comme en hébreu אִישׁ.

Κατανοοῦντι. Quelques Itt. déduisent de ce passage que κατανοεῖν signifiait proprement regarder rapidement et légèrement; d'autres regarder avec attention, examiner. Les deux déductions sont également hasardées, et il faut nous borner à rendre plus vaguement ce verbe par *contempler*.

Τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως. Cela revient à πρόσωπον

γνήσιον (*vultus nativus*). On a fort inutilement subtilisé sur cette expression.

Ἐν ἐσόπτρῳ. Ἔσοπτρον de *εἴσοπτρον*, même sens, *miroir* (de métal).

24. Ce verset a quelque chose d'abrupte dans la forme, qui se lie mal avec ce qui précède. Il devrait y avoir, ce semble, *κατανοήσας γὰρ ἑαυτὸν ἀπελήλυθε*. Ce serait là la tournure régulière, mais l'écrivain l'a brusquement changée contre une autre moins correcte, mais vive et dramatique. *Il s'est regardé, il a passé, il a oublié.*

23 et 24. Il y a singulièrement de vérité et de vivacité dans la comparaison qui, dans ces deux versets, est rapidement plutôt encore que nettement exprimée. L'image parfaite et fugitive qui apparaît subitement dans le miroir et en disparaît aussitôt, comme du souvenir, représente bien la légèreté de cet *ἀκροατής* qui, ébloui, touché quelques instants de la beauté de la parole sainte, frappé des vérités qu'il y découvre, ne songe plus le moment d'après à l'appliquer à sa propre vie.

Le choix de cette comparaison nous indique le point de vue duquel l'apôtre envisageait le christianisme, et ce qu'il voulait qu'on cherchât surtout dans ses enseignements. La parole sainte, le *λόγος* révélé, était à ses yeux un miroir nous retraçant nous-mêmes à nous-mêmes, nous contraignant à reconnaître nos péchés et nos mauvais penchants. La religion devait avoir avant tout pour effet de nous conduire à les déplorer et à les combattre. Ainsi donc elle devait être intérieure et subjective, bien plus qu'extérieure et formelle. L'épître entière est en réalité le développement de ce principe. La vie intérieure y est partout, la forme n'y est nulle part

§. 9. v. 25. MÉDITER ET PRATIQUER APRÈS AVOIR ÉCOUTÉ.

25. *Ὁ δὲ παρακύψας εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας καὶ παραμείνας, ὗτος οὐκ ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς γενόμενος, ἀλλὰ ποιητὴς ἔργου, ὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται.*

25. *Mais celui qui se sera incliné sur la loi parfaite,*

sur la loi de liberté, pour la contempler avec persévérance, n'étant point un auditeur oublieux, mais bien un observateur des œuvres prescrites, *celui-là sera heureux en l'accomplissant.*

25. *Παρακύψας,* proprement *celui qui se sera courbé sur . . .* suite de l'image précédente, puisque les miroirs des anciens étaient placés horizontalement. Aussi l'usage a-t-il donné à *παρακύπτω* le sens spécial de se courber pour contempler. C'est la signification qu'il a dans les trois autres endroits du N. T. où il se rencontre, Luc XXIV, 12; Jean XX, 5 et 1 Pier. I, 12. Nous retrouvons ici l'énergie d'expression et d'images ordinaire à cette épître. Cet effet s'accroît encore par l'addition de *παραμείνας* qui indique la persévérance dans l'action de *παρακύπτειν.*

Εἰς νόμον τέλειον. Νόμος est ici la loi chrétienne désignée plus haut sous le nom de *λόγος,* parole divine, enseignement révélé, et qui peut bien porter le nom de *loi,* parce qu'elle exige l'obéissance.

Scharling distingue quatre significations du mot *νόμος* dans le N. T.:

1. *Loi* en général. Rom. IV, 15: *Οὗ γὰρ ἐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις.*

2. La loi de Moïse, la législation du Pentateuque. Jean I, 17: *Ὁ νόμος διὰ Μωσέως ἐδόθη.*

3. Le Pentateuque même et en général l'A. T. Luc X, 26: *Ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται;* Jean X, 34: *Οὐκ ἐστι γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν,* suivi d'une citation du Ps. LXXXII, 6.

4. La révélation chrétienne, par analogie à la révélation juive. Mais, pris dans ce sens spécial, *νόμος* est toujours déterminé par quelque complément, comme *πίστεως, τοῦ Χριστοῦ, δικαιοσύνης.*

En particulier cette loi est ici appelée *τέλειος, parfaite,* par opposition à la loi de l'A. T., à la fois imparfaite, locale et temporaire. Elle est aussi dite *νόμος ἐλευθερίας,* loi *de liberté,* épithète qui semble d'abord étrange et presque contradictoire, mais qui caractérise bien la vie intérieure du disciple de J. C. Le chrétien fidèle est libre malgré sa soumission à la loi, non seulement parce qu'il est affranchi du culte mosaïque, mais encore parce qu'il

l'est du joug du péché, des craintes et des troubles de la vie, surtout parce qu'il accomplit le commandement divin avec joie, par amour, dans le sentiment de sa communion avec Dieu. Comparez Gal. V, 1, où la loi chrétienne est opposée à l'ancienne loi, *ζυγῷ δουλείας*; voyez encore v. 13. Cette antithèse est éclaircie par 2 Cor. III, 6, où en qualité de *πνεῦμα*, la loi chrétienne est opposée *γράμματι*, et par Rom. VIII, 2, où en qualité de *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς*, elle est opposée *νόμῳ τῆς ἁμαρτίας καὶ θανάτου*.

Ces attributs de *perfection* et de *liberté* nous montrent de quelle haute dignité la loi évangélique était revêtue et revêtait les chrétiens fidèles, aux yeux de Jaques comme aux yeux de Paul, à l'enseignement duquel on pourrait croire ces expressions empruntées.

Παραμείνας. Ce participe sans complément est un véritable gérondif, *en persévérant, avec persévérance*. Il fait opposition à *ἀπελήλυθε* du v. 24.

Οὗτος, mot supprimé dans les principaux instruments Alex., Occid. et Syr.; cependant conservé, probablement avec raison, par Gr., Sch., Kn. etc.

Ἀκροατὴς . . . ποιητής. Toujours la même opposition qu'aux v. 22 et 23.

Ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς a le sens de *ἀκροατὴς ἐπιλήσμων*; hébraïsme fréquent, consistant à remplacer l'attribut d'un substantif par un autre substantif placé au génitif de dépendance, en signe de la liaison des deux idées. Voyez *πρόσωπον τῆς γενέσεως* v. 23.

Ἐπιλησμονή, oubli, ἅπ. λεγ. dans le N. T., et très-rare ailleurs.

Ποιητὴς ἔργου. L'apôtre désigne ainsi l'homme qu'il a désigné plus haut comme *ποιητὴς λόγου*, mais il est évident qu'il ne faut rechercher entre ces deux expressions ni symétrie ni antithèse. Ici le génitif indique le résultat de l'action, et là son principe. Dans un cas *ποιητὴς* est celui qui agit, dans l'autre celui qui obéit. Ce n'est pas pleinement expliquer cette expression, que de la rendre simplement, comme un hébraïsme, par *ποιητὴς ἐργαζόμενος*. Je l'envisage comme une phrase *prégnante*, faisant allusion spécialement aux œuvres de la foi, prescrites par la loi parfaite, et exigées pour la justification du pécheur, II, 17. 24.

Οὗτος μακάριος . . . ἔσται. Remarquons ici tout ce que cette petite phrase donne d'expression et de vigueur à la période qu'elle

termine. Dès le commencement du verset l'idée, quoique se développant avec force et gravité, est restée suspendue. C'est ici seulement qu'elle est dénouée par une affirmation concise et solennelle. La répétition du mot ἔτος et le verbe ἔςαι rejeté tout à la fin sont pour beaucoup dans l'effet.

Voici comment Kern développe cette belle pensée: „Le chrétien trouve son bonheur à faire ce que Dieu ordonne, parce que cette action est le résultat, la libre expression de l'union intime qui existe entre son Dieu et lui; elle lui donne par cela même le doux et profond sentiment de son union avec son Dieu."

§. 10. v. 26. 27. LA RELIGION DOIT ÊTRE PRATIQUE.

26. *Εἴ τις δοκεῖ θρῆσκος εἶναι, μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὑτȣ̃, ἀλλ' ἀπατῶν καρδίαν αὑτȣ̃, τȣ́τȣ μάταιος ἡ θρησκεία.* 27. *Θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὕτη ἐςὶν, ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανὸς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν, ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τȣ̃ κόσμȣ.*

26. *Si quelqu'un prétend être pieux, sans contenir sa langue, faisant au contraire illusion à son cœur, cet homme n'a qu'une piété vaine.* 27. *La piété pure et sans tache devant* notre *Dieu et père est ceci: visiter les orphelins et les veuves dans leurs afflictions; se conserver pur des séductions du monde.*

On a essayé diverses manières de lier ce paragraphe à ce qui précède. Voici quel me semble être l'enchaînement le plus naturel des idées de l'apôtre.

Les deux paragraphes précédents tendaient à montrer que sans la pratique il n'y a point de religion véritable. L'apôtre développe maintenant et appuie cette thèse par deux applications de détail. La première (v. 26) est négative. C'est l'exemple d'un certain vice qui ôte au coupable le droit d'être regardé comme ayant une religion réelle. La seconde est positive (v. 27). C'est l'indication de deux classes de vertus qui caractérisent la religion véritable.

On comprend que l'écrivain sacré se décide pour le choix de ces détails spéciaux, soit par la considération de leur importance (v. 27), soit par celle des besoins moraux de ses lecteurs.

26. *Εἴ τις δοκεῖ.* Gal. VI, 3 on trouve une tournure analogue pour exprimer à peu près le même sentiment, celui d'une condamnation sévère et même méprisante pour l'illusion grossière de gens qui veulent se tromper eux-mêmes (*ἑαυτὸν φρεναπατᾷ*).

Θρῆσκος. ἅπ. λεγ. Ce mot correspond à l'hébreu חָסִיד, et au français *pieux, dévot.* Il renferme cependant une nuance de plus, celle d'être savant en religion. Hésychius le rend par *ἑτερόδοξος, εὐγενής*; „id est, dit Bengel, qui plus novit quam cæteri, et nobiliori mente præditus est.“ Oecuménius paraphrase ce mot par: *γνώστης τῶν ἐν τῷ νόμῳ ἀποῤῥήτων καὶ ἀκριβὴς φύλαξ.* Il y a donc ici, dans l'intention de l'écrivain sacré, opposition des œuvres non seulement à la foi, mais à la vanité du savoir religieux, de la pratique à la science; remarque de quelque importance pour l'interprétation du v. 19 et du chap. III.

Ἐν ὑμῖν. Ces mots sont retranchés du texte par la presque unanimité du critiques et des anciens et bons instruments.

Χαλιναγωγῶν. δὶς λεγ.; ici et plus bas III, 2. De *χαλινός, frein*, et de *ἄγω, contenir, comprimer*; métaphore expressive, usitée dans tous les pays où l'on se sert de chevaux.

Μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὐτῇ. Jaques a fait allusion (v. 19) au zèle amer et au penchant présomptueux à enseigner les autres. D'autres préceptes encore reviendront plus loin sur le même sujet. On en a conclu assez naturellement que dans ce passage -ci, l'apôtre avait également en vue cette disposition spéciale, et qu'il fallait par conséquent y restreindre le sens de ses paroles. Toutefois il semble que l'intention doit être plus vaste, et que Jaques veut donner une leçon générale relative à la religion pratique, plus encore que combattre un défaut particulier. La fin de la phrase, *ἀλλ' ἀπατῶν καρδίαν αὐτῇ*, paraît indiquer la même chose. Au chap. III il introduit, il est vrai, le même sujet, en combattant seulement le vice spécial (v. 1), mais il passe bientôt à une leçon plus générale.

Ἀπατῶν καρδίαν αὐτῇ correspond à peu près à *παραλογιζόμενοι ἑαυτούς* v. 22; mais il exprime bien plus vivement les mi-

sérables capitulations de conscience et les prétextes menteurs du parleur coupable.

La comparaison de Gal. VI, 3 (*ἑαυτὸν φρεναπατᾷ*) pourrait faire croire que *καρδίαν αὐτῷ* est un hébraïsme, et devrait se traduire, comme souvent נַפְשׁוֹ, par *ἑαυτόν*. Cependant *καρδίαν* pris littéralement est bien plus spécial et plus profond que *ἑαυτόν*. Cette interprétation ajoute à la subjectivité de la leçon, et par cela même elle est plus en rapport avec le caractère ordinaire des pensées de l'apôtre.

Τούτου μάταιος . . . Cette portion de phrase, ainsi rejetée à la fin, a quelque chose de sentencieux et de solennel, qui augmente la force de l'assertion et l'autorité de l'enseignement. Nous avons fait la même remarque sur *οὗτος μακάριος* au v. 25. La pensée profonde de Jaques recherche les formes énergiques et décisives.

On pourrait éprouver ici quelque surprise de la spécialité du défaut condamné dans ce verset, comparée avec ce que l'assertion générale a de grave et d'absolu. Quand l'apôtre affirme que la piété est incompatible avec le vice, on s'attendrait à le voir indiquer un vice d'une nature plus perverse que le simple manque d'empire sur les paroles.

On peut, il est vrai, dire avec Zwingli qu'il a voulu qu'on tirât de cet exemple spécial une conséquence applicable à tous les vices. „Videtur enim sub uno cætera omnia comprehendisse, qui mos Hebræis familiaris est.“ Toutefois on peut encore demander ce qui a déterminé l'apôtre à choisir la simple légèreté des paroles pour type général de l'immoralité. Il est possible que St. Jaques y fût poussé par le penchant de ses lecteurs à ce vice, mais je croirais volontiers que c'est surtout une suite de l'importance qu'il mettait à combattre le péché dans sa source, dans la pensée et les sentiments de ce cœur de l'abondance duquel la bouche parle. L'impuissance de l'homme à régler chrétiennement ses paroles était pour lui le symptôme d'un cœur impur ou sans charité. Peut-être aussi choisit-il plus volontiers ce symptôme-là, parce que les chrétiens superficiels sont plus prompts à traiter ce point légèrement, *trompant ainsi leur propre cœur.*

Θρησκεία, allusion intentionnelle au mot *θρῆσκος,* qui vient d'être employé.

27. *Καθαρὰ καὶ ἀμίαντος,* par opposition au précédent *μάταιος.*

Παρὰ τῷ θεῷ équivaut à l'hébreu לִפְנֵי־יְהוָה.

Θεῷ καὶ πατρί. Ce sont les titres les plus faits pour influer sur nos âmes, et nous inspirer la *θρησκεία* véritable.

Θρησκεία . . . παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρί, piété approuvée de Dieu, et piété qui cherche l'approbation de Dieu. Il n'y a de piété réelle que celle qui se nourrit de la pensée de Dieu, qui place l'homme dans le sentiment de sa dépendance de Dieu, et la lui fait aimer. Ces simples mots de l'apôtre suffiraient pour déterminer la véritable religion de la conscience et du devoir, et condamner les principes utilitaires.

Ἐπισκέπτεσθαι. Ce verbe correspond exactement dans la langue hellénique au פָּקַד hébreu, avec les deux sens principaux de *regarder* et de *visiter;* et les sens accessoires de regarder pour juger et examiner, de visiter pour protéger, récompenser ou punir; de là *ἐπίσκοπος.* Ici c'est évidemment de protection, de consolation et de secours qu'il est question.

Ὀρφανὸς καὶ χήρας, locution hébraïque, cachant une idée générale sous un prétexte spécial, comme cela est fréquent dans les lois et la langue des Hébreux. Les orphelins et les veuves signifient ici en réalité toutes les natures de malheureux.

Ἄσπιλος, pur, de *ἀ* et *σπῖλος, tache.* Hésychius: *ἄσπιλος· καθαρός, ἄμωμος.* Ce mot appartient à une grécité inférieure.

Ἀπὸ τοῦ κόσμου. Comparez plus bas IV, 4: *φιλία τοῦ κόσμου,* et Gal. IV, 3; Col. II, 8: *στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Κόσμος* signifie proprement *ordre,* arrangement, disposition élégante; puis *ornement,* parure (1 Pier. III, 3); de là, et comme un témoignage de l'admiration universelle causée par le spectacle de la nature, *l'univers,* Act. XVII, 24; Rom. I, 20; Éphés. I, 4: *πρὸ καταβολῆς κόσμου.* Pline (Hist. nat. II, 3) a dit: „Quem *κόσμον* Græci nomine ornamenti appellaverunt, eum nos a perfecta absolutaque elegantia *mundum.*" De là *κόσμος* a signifié les habitants du monde, les anges et les hommes, les hôtes de l'univers doués d'intelligence et de vie, comme en français nous disons familièrement *le monde* pour les hommes, les gens qui nous entourent. Voy. 1 Cor. IV, 9. Puis *κόσμος* a signifié plus spécialement les hommes passionnés

ou abrutis qui remplissent la terre; puis enfin les pécheurs et le péché, idée qui réunie à celle de beauté séduisante, indique l'ensemble des séductions terrestres, faisant obstacle à la vertu.

Ce verset est remarquable par sa brièveté, sa forme symétrique et hébraïsante, et par le caractère pratique dont il revêt la *θρησκεία*. Il se borne, il est vrai, à ce côté de la vertu chrétienne, mais il en indique soigneusement les deux éléments essentiels, l'actif et le passif, l'objectif et le subjectif, la charité et la tempérance. Que s'il ne parle point des devoirs envers Dieu, il faut remarquer deux choses: 1. Ces devoirs sont essentiellement supposés dans l'idée de la *θρησκεία*, et le but de l'apôtre, dans l'espèce de polémique qu'il établit, n'est réellement que de rappeler ce qu'il faut y ajouter, pour que la piété soit digne de ce nom. 2. Les devoirs envers Dieu sont en outre suffisamment indiqués par les mots *παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρί*, qui d'une part placent le *θρῆσκος* sous les yeux de Dieu et dans le sentiment de sa dépendance envers lui, et d'autre part nous montrent l'obligation de la religion pratique, comme fondée sur la volonté de Dieu.

Ce verset est donc à la fois la substance du §. 10 et de la subdivision 22—27.

SECONDE SUBDIVISION, CHAP. II, v. 1—13. L'AMOUR DES HOMMES OPPOSÉ A L'ACCEPTION DES PERSONNES.

Cette subdivision présente une forme nouvelle de l'idée générale qui domine la subdivision entière, savoir de la supériorité de la religion pratique sur la théorie religieuse et sur la foi de tête. L'apôtre fait ici une application particulière de cette vérité à l'amour des hommes. Le développement en est peut-être assez spécial pour faire oublier parfois l'idée générale, mais on la retrouve réellement au fond de la pensée de l'écrivain, et dans les v. 10 et 11 en particulier elle se montre plus clairement.

Il y a de plus quelque liaison entre le v. 27 qui précède, et notre subdivision, qui en est comme le développement et la conséquence. Beda: „Quia mandata domini eleemosynis pauperum docuerat implenda, vidit illos e contra, quod pauperibus erat pro-

pter æterna præmia faciendum, divitibus potius propter terrena commoda fecisse, ideoque eos prout erant digni redarguit."

Il me semble voir dans cette subdivision deux développements successifs: 1. v. 1—7 *folie de l'acception de personnes*; 2. v. 8—13 *crime de l'acception de personnes.*

A. CHAP. II, v. 1—7. FOLIE DE L'ACCEPTION DE PERSONNES.

§. 11. v. 1. LE PRÉCEPTE.

1. *Ἀδελφοί μου, μὴ ἐν προσωπολημψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης.*

1. *Mes frères, ne prétendez point réunir à des acceptions de personnes la foi en notre Seigneur J. C. glorifié.*

1. Le style de ce verset semble moins coulant qu'à l'ordinaire; la phrase a quelque chose d'insolite et même d'équivoque. On y retrouve de plus le caractère prononcé de l'hellénisme hébraïsant. Voyez par exemple *ἐν προσωπολημψίαις, ἔχετε, τῆς δόξης.*

Faut-il traduire *μὴ* par une négation ou par une interrogation? et en conséquence faut-il regarder *ἔχετε* comme un impératif ou comme un indicatif? Voilà la première question à résoudre, et qui, ne pouvant être décidée d'une manière absolue, laisse au sens un caractère équivoque et obscur. Suivant le parti qu'on prendra, il faudra traduire: „Ne joignez aucune acception de personnes à votre foi;" ou: „Penseriez-vous pouvoir joindre . . . ?" ou bien encore: „Ne vous arrive-t-il point de joindre . . . ?"

Le premier sens, le sens positif et affirmatif me semble un peu plus probable, surtout au début d'un développement dont ce verset est la base.

Προσωπολημψίαις se trouve quatre fois dans le N. T. Ce mot, ainsi que *προσωπολημπτεῖν, ἅπ. λεγ.* v. 9, et *προσωπολήμπτης, ἅπ. λεγ.* Act. X, 34, sont des expressions ellénistiques dérivées de la formule hébraïque נָשָׂא פָנִים. *Προσωπολημψία* indique une faveur ou une défaveur fondée non sur la justice, mais sur des circonstances extérieures. Comp. Jud. 16: *θαυμάζοντες πρόσωπα.* C'est une métaphore indiquant très-bien une disposition vicieuse à se laisser dominer par l'extérieur et l'apparence.

Le pluriel n'est pas inutile. Il indique des applications multipliées de la disposition combattue. SCHARLING: „Committebatur hoc vitium vel a pluribus vel in plures." Comp. IV, 16: *ἐν ἀλαζονείαις*; Jud. 18: *ἀσέβειαι* etc.

Ἐν προσωπ. ἔχετε τὴν πίστιν, phrase concise jusqu'à en devenir obscure. *Tenir la foi en acception de personnes*, pour dénaturer, dégrader sa foi par l'acception de personnes, et par le mélange de principes intéressés.

Πίστιν τοῦ κυρίου; ce qui équivaut à *εἰς τὸν κύριον*. C'est le génitif de l'objet, comme Act. III, 16: *ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*.

Ἰησοῦ Χριστοῦ. C'est la seconde et dernière fois que ce nom se rencontre dans cette épître. On aime à y trouver ici accolés les mots *τῆς δόξης* qui témoignent du sentiment de vénération pieuse de l'écrivain.

Τῆς δόξης. Cette expression a causé quelque embarras aux Itt. Quelques uns (SYR., HAMMOND, BENSON) ont voulu rattacher ces mots à *πίστιν*, *foi glorieuse*. D'autres (MICHAELIS) à *προσωπολημψίαις*: acception de personnes excitée par leur éclat extérieur. Ces deux interprétations semblent fort invraisemblables. D'autres Itt. ont lié *τῆς δόξης* à *κυρίου*: *Seigneur de gloire*; mais il est peut-être plus simple de lier ces mots à *Ἰησοῦ Χριστοῦ*, en les faisant synonimes de *ἐνδόξου*. On sait combien il est ordinaire aux écrivains hébreux et hébraïsans de se servir ainsi du génitif de dépendance pour exprimer l'attribut. Comp. 1 Cor. II, 8: *τὸν κύριον τῆς δόξης*.

SCHARLING voit dans ces mots *τῆς δόξης* une antithèse cachée avec *προσωπολημψίαις*, destinée à faire honte à ces chrétiens terrestres, qui, serviteurs d'un maître divin et glorieux, lui associent, pour ainsi dire, dans leur foi, des hommes imparfaits et un éclat purement extérieur et passager.

§. 12. v. 2—4. L'ACCEPTION DE PERSONNES EN ACTION.

2. *Ἐὰν γὰρ εἰσέλθῃ εἰς τὴν συναγωγὴν ὑμῶν ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ, εἰσέλθῃ δὲ καὶ πτωχὸς ἐν ῥυπαρᾷ ἐσθῆτι,* 3. *καὶ ἐπιβλέψητε ἐπὶ τὸν φοροῦντα*

τὴν ἐσθῆτα τὴν λαμπρὰν, καὶ εἴπητε· Σὺ κάθου ὧδε καλῶς, καὶ τῷ πτωχῷ εἴπητε· Σὺ στῆθι ἐκεῖ, ἢ κάθου ὧδε ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου· 4. καὶ οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς, καὶ ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν;

2. *S'il entre, par exemple, dans votre assemblée un homme ayant des ornements d'or aux doigts et couvert d'une robe brillante, et s'il y entre en même temps un pauvre avec des vêtements sales et grossiers,* 3. *et que, faisant grande attention à celui qui porte la robe brillante, vous* lui *disiez: „Toi, assieds-toi ici à ton aise,“ puis que vous disiez au pauvre: „Quant à toi, tiens-toi debout à cette place, ou bien assieds-toi là au dessous de mon marchepied,“* 4. *ne faites-vous pas dans ce cas des distinctions partiales en vous-mêmes, et n'êtes-vous pas des juges usant de raisonnements vicieux?*

L'apôtre, pour rendre sa pensée plus frappante, et mieux faire sentir à ses lecteurs ce que leur conduite a de coupable et d'absurde, recourt à l'exemple. Il trace une petite scène vive et saillante, et leur met ainsi sous les yeux d'une manière dramatique leur propre folie.

2. *Γὰρ* signifie moins ici *car*, que *par exemple, en effet.*

Εἰσέλθῃ. Scharling: „Aoristus rem quasi gestam depingit.“

Εἰς τὴν συναγωγὴν ὑμῶν. Συναγωγή est proprement une assemblée publique, une réunion, un attroupement. Dans le N. T. ce mot indique les saintes assemblées des Juifs: עֵדָה, קָהָל; puis le lieu où ces assemblées se réunissent, soit à Jérusalem, soit dans les villes étrangères בָּתֵּי־הַכְּנֶסֶת. Mais on demande s'il faut entendre ici par *συναγωγή* une assemblée juive ou une assemblée chrétienne. L'addition de *ὑμῶν* et la nature des lecteurs auxquels un apôtre de J. C. devait s'adresser semblent exiger le dernier sens. D'autre part les détails qui suivent nous donnent, sur l'intérieur et les mœurs de l'assemblée, des notions qui répondent bien mieux aux habitudes juives qu'aux chrétiennes (*καλῶς, ὑπὸ τὸ ὑποπόδιον* etc.). On sait d'ailleurs que les judéo-chrétiens dont Jaques

était l'apôtre n'abandonnèrent entièrement les synagogues juives que lorsqu'ils en furent chassés. Il y aurait donc à ce point de vue quelque probabilité qu'il serait ici question des synagogues juives. Mais comment concevoir que l'apôtre censure les chrétiens des usages régnant non dans leurs assemblées à eux, mais dans celles que dirigeaient exclusivement des Juifs? Probablement il s'agit ici de synagogues chrétiennes, c'est-à-dire d'assemblées indépendantes des synagogues juives et où les chrétiens seuls se rencontraient, mais qui étaient calquées sur les formes et les usages des premières. On sait d'ailleurs que les choses se passèrent ainsi dans la primitive église.

Quelques critiques, pour résoudre autrement la difficulté, se sont fondés sur les expressions *προσωπολημψίαις* (v. 1), *κριταί* (v. 5), et ont voulu supposer qu'il était ici question de tribunaux. Cette opinion ne peut se soutenir.

Ἀνήρ. Le grand nombre des Itt. ont mis ici une insistance ridicule à décider si Jaques indiquait par cet homme riche un juif ou un chrétien. La réponse est simple. Il indique un *riche;* le reste est peu important, puisque ce n'est pas de la conduite de ce riche, mais de la conduite envers lui qu'il est question.

Χρυσοδακτύλιος; mot inventé par l'écrivain pour représenter plus vivement l'aspect de l'homme brillant qu'il introduit. Epithète analogue à *χρυσόζωνος*. Dans Timon Lucien dit: *πορφυροῖ καὶ χρυσόχειρες περιέρχονται.*

Λαμπρός; opposé à *ῥυπαρός*, dans le double sens de *brillant* et de *propre.*

3. Le caractère dramatique des v. 2 et 3, ainsi que le talent naturel à l'écrivain, ont été justement remarqués. Tous les mots semblent choisis et toutes les phrases coupées de manière à faire ressortir l'éclat dont brille le riche, les égards dont il est entouré et la dédaigneuse affabilité réservée au pauvre. Au v. 2 on croit voir entrer l'homme *aux doigts dorés*, et son *ἐσθὴς λαμπρά* contraste avec le pauvre *ἐν ῥυπαρᾷ ἐσθῆτι*. L'opposition n'est pas moins saillante au v. 3, entre l'attention admiratrice (*ἐπιβλέψητε*), l'empressement obséquieux (*καλῶς*) dont le riche est l'objet, et la place méprisée que l'on assigne au pauvre (*ὑπὸ τὸ ὑποπόδιον*), si toutefois on se décide à le faire asseoir (*σὺ στῆθι ἐκεῖ*).

Ἐπιβλέψητε. Il y a dans l'emploi de ce verbe une nuance d'admiration et de désir. Il exprime constamment l'acte de regarder quelqu'un pour s'occuper de lui. Dans les deux autres endroits du N. T. où il se rencontre (Luc I, 48; IX, 38) cette idée s'associe à celle d'une protection bienveillante. Dans les LXX, au contraire, elle se trouve quelquefois liée à l'intention de nuire.

Εἴπητε αὐτῷ. Les meilleurs instruments, tant ALEX. qu'OCCID., ainsi que la presque unanimité des critiques retranchent le mot *αὐτῷ*.

Εἴπητε. GROTIUS, SEMLER, KNAPP, SCHULTHESS etc. ont cru que ceci ne s'adressait qu'aux diacres, chargés dans l'ancienne église de faire placer les assistants. Il me semble que cette explication plus savante que naturelle perd de vue le but de l'apôtre, la simplicité de son idée, et en affaiblit l'énergie. St. Jaques éclaircit un précepte en donnant un exemple; il stigmatise une tendance, sans avoir spécialement en vue un acte précis et un certain ordre de personnes. Il est très-douteux d'ailleurs (et dans ce verset rien ne l'indique) qu'à cette époque il y eût déjà dans l'église, comme un peu plus tard, des places déterminées, et des diacres chargés d'y faire mettre et rester les assistants. Cette interprétation de notre texte repose en entier sur un passage des Constitutions Apostoliques, ouvrage supposé et postérieur, d'autant moins admissible ici comme témoin contemporain qu'il fait à notre texte une allusion évidente, tout en le tordant pour le concilier avec l'abus même qu'il condamne.

Le passage en question des Constitutions Apostoliques recommande qu'à l'entrée dans le temple de l'homme riche et comme il faut, le prêtre n'ait garde d'interrompre le service pour le faire placer, mais que les assistants prennent soin du nouveau venu et recourent aux diacres. Ceux-ci, pour lui assurer une bonne place, devront au besoin contraindre, même par la force, un jeune frère à céder la sienne. Quant au pauvre et à l'inconnu, on recommande aussi de leur assurer une place (quelconque), pour éviter le reproche de *προσωποληψία.*

Κάθου, pour *καθήσω,* impératif de *κάθημαι*; forme contracte qui ne se rencontre point dans les bons écrivains. Opposition au *ϛῆθι* suivant, comme *ὧδε* à *ἐκεῖ.*

Καλῶς expression de mollesse et de dignité. Comparez

Matt. XXIII, 6, qui en fait en quelque sorte le commentaire. STORR et HOTTINGER traduisent non par *commodément*, mais par *complaisamment*, en substituant un sens subjectif à l'objectif: „Ayez la bonté de prendre place, daignez vous asseoir."

Ὧδε ὑπὸ. L'authenticité de ce second ὧδε est douteuse; elle est repoussée par les instruments alexandrins et par quelques critiques. Ce mot pourrait bien avoir été introduit par analogie ou confusion avec le premier κάθου qui en est suivi.

Ὑπό, au dessous de, comme HOMÈRE a dit (Il. IV, 407) ὑπὸ τεῖχος. Cela ne signifie donc pas *sur mon marchepied*, comme l'ont rendu à tort quelques Itt., mais sur le gradin sur lequel le marchepied est placé, ou plutôt encore, suivant l'usage juif, sur le tapis étendu devant le docteur ou le personnage notable qui est censé parler, et dont les pieds se posaient sur le marchepied placé sur ce tapis. Ce trait ajoute à l'effet; et le tableau serait gâté, si les traducteurs le dénaturaient.

Ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου. Trace de l'usage juif qui voulait que, dans les écoles publiques, les synagogues etc., les inférieurs fussent assis aux pieds des supérieurs, et spécialement les disciples aux pieds de leurs maîtres. Ainsi Act. XXII, 3 Paul est dit: παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιὴλ πεπαιδευμένος.

4. Καὶ οὐ. Cette forme initiale a embarrassé les Itt., qui ont été tentés d'y voir un anacoluthon. Mais WINER (p. 497), KERN et bien d'autres l'ont parfaitement expliquée. C'est une apodose dont la protase est aux v. 2 et 3 . . . Ἐὰν γὰρ . . . καὶ ἐπιβλέψητε . . . Le changement des subjonctifs (εἰσέλθῃ, ἐπιβλέψητε) en indicatifs (διεκρίθητε, ἐγένεσθε) suffirait à le prouver. Le καὶ qui introduit cette apodose a pour effet de produire une certaine emphase et d'attirer l'attention sur la conséquence, à peu près comme Matt. XV, 6: καὶ ἠκυρώσατε. Ce καὶ signifie réellement *dans ce cas*.

LACHM. et les instruments alex. retranchent le καὶ, à ce qu'il semble, sans autorité suffisante et sans nécessité. C'est précisément, selon toute apparence, parce que le καὶ avait ici quelque chose d'insolite, que ce retranchement a été introduit.

Οὐ. Cette négation doit nécessairement être entendue dans le sens interrogatif, ce qui lui donne une valeur affirmative.

Διεκρίθητε. Cet aoriste passif semble devoir être pris nécessairement dans le sens moyen: „Ne faites-vous pas une différence (partiale) en vous-mêmes?" L'actif, le moyen et le passif de ce verbe réunissent également les divers sens de *distinguer, juger, diviser, disputer, hésiter.* Voyez à I, 6.

Κριταί; paronomase ou allusion à *διεκρίθητε* et à son double sens: *ne distinguez-vous pas?* et *ne jugez-vous pas?*

Διαλογισμῶν, hébr. מַחֲשָׁבוֹת, *raisonnements*, discussions. Ce mot exclut l'idée d'un jugement d'intuition inspiré par le bon sens, et implique celle d'un raisonnement laborieux.

Κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν; génitif de qualité (WINER) ou de description (SCHNECK., SCHARL.). Juges (usant) de raisonnements mauvais.

§. 13. v. 5–7. L'ACCEPTION DE PERSONNES EST INSENSÉE.

5. *Ἀκούσατε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί, οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ πλουσίους ἐν πίστει, καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας, ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν;* 6. *Ὑμεῖς δὲ ἠτιμήσατε τὸν πτωχόν. Οὐχ οἱ πλούσιοι καταδυναστεύουσιν ὑμῶν, καὶ αὐτοὶ ἕλκουσιν ὑμᾶς εἰς κριτήρια;* 7. *Οὐκ αὐτοὶ βλασφημοῦσι τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς;*

5. *Écoutez, mes frères bien aimés: Dieu n'a-t-il pas choisi les pauvres de ce monde pour les faire riches en la foi, et héritiers du royaume qu'il a promis à ceux qui l'aiment?* 6. *Or vous, vous dédaignez le pauvre. Ne sont-ce pas les riches qui vous font violence, et qui vous traînent devant les tribunaux?* 7. *Ne sont-ce pas eux qui blasphèment le beau nom que vous portez?*

L'apôtre démontre par deux termes moyens successifs la folie de l'acception de personnes.

I. v. 5 et une partie du v. 6: L'acception de personnes n'est pas en harmonie avec les vues impartiales et miséricordieuses de Dieu.

II. Fin du v. 6 et v. 7: Elle favorise ceux qui en sont le moins dignes.

I. v. 5. 6/2. Contraste de l'acception de personnes et des voies divines.

5. *Ἀκούσατε*; forme animée qui réveille l'attention et annonce une idée puissante, un raisonnement décisif.

Οὐχ; négation interrogative équivalant à une énergique affirmation.

Ἐξελέξατο. Ce verbe répond à l'hébreu בָּחַר. L'aoriste représente ici l'élection comme un acte ancien, et qui se perd dans l'antiquité des conseils divins. L'image et l'idée de l'élection appartiennent à l'A. T., et sont nettement exprimées Deut. XIV, 1. 2, en parlant du peuple choisi de Dieu: וּבְךָ בָּחַר יְהוָה לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה. Les mots *ἐκλέγεσθαι, ἐκλογή, ἐκλεκτοί* répondent à l'idée des faveurs accordées à ce peuple. De là ces mots ont été métaphoriquement employés dans le N. T. pour désigner la société spirituelle, plus favorisée encore, et appelée à la foi qui devait lui ouvrir les portes du royaume de Dieu. L'idee d'élection renferme donc d'abord l'idée de choix, puis celle d'appel; choix et appel provenant soit de l'action providentielle, soit de l'action surnaturelle.

Τῷ κόσμῳ τούτῳ. Le mot *τούτῳ* est retranché par l'unanimité des critiques et par tous les anciens instruments. C'est probablement une glose empruntée à l'hébreu הָעוֹלָם הַזֶּה. Il paraît décidément n'être pas authentique. Mais *τῷ κόσμῳ* doit être conservé, quoique quelques mss. lisent *ἐν τῷ κόσμῳ.*

Πτωχοὺς τῷ κόσμῳ. Ces mots sont traduits de diverses manières, mais évidemment ils doivent signifier: pauvres quant aux biens de ce monde: „rerum mundanarum egeni," par opposition à *πλουσίους ἐν πίστει,* riches quant à la foi.

Les Itt. se partagent entre trois manières différentes de lier ces mots aux deux attributs suivants *πλουσίους* et *κληρονόμους.*

Les uns sousentendent *εἰς τὸ εἶναι* avant *πλουσίους*: „il a choisi les pauvres, afin qu'ils fussent riches par la foi, et qu'ils devinssent héritiers etc." D'autres placent la même ellipse avant *κληρονόμους*: „Dieu a choisi ceux qui étaient pauvres en biens terrestres, mais riches en foi, pour qu'ils fussent aussi héritiers etc."

D'autres enfin ne veulent rien sousentendre, et font de *πτωχούς, πλουσίους* et *κληρονόμους* des sujets du même verbe *ἐξελέξατο*, et des attributs divers du même sujet sousentendu *ἀνθρώπους*: „Dieu a choisi (a préféré) ceux qui étaient à la fois pauvres, riches et héritiers." Ce dernier système semble un véritable non sens. S'ils étaient héritiers, c'est que Dieu les avait choisis; il ne les a donc pas choisis parce qu'ils étaient héritiers. Je préfère la première des trois interprétations, comme la plus vraisemblable, et pour le fond, et pour la forme. Comparez pour celle-ci Éphés. I, 4: *ἐξελέξατο ἡμᾶς . . . εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους . . .*

Ἐν πίστει; non pas riches d'une grande abondance de foi, mais enrichis par la foi, riches en ce qui tient à la foi, en biens assurés par la foi. KERN: „*ἐν πίστει* indique que la foi même est ce qui rend le chrétien riche à l'intérieur. Cette richesse intérieure, fondée sur la foi, consiste dans la plénitude de la vie chrétienne, par laquelle le fidèle, élevé au dessus du temporel et du terrestre, est transporté dans l'empire de l'éternité, et devient participant du bonheur éternel. C'est en cela que consiste le beau privilège du chrétien."

Κληρονόμους. Image biblique répondant à celle de *υἱοθεσία*, Rom. VIII, 15—17. Comp. Matt. V, 5.

Τῆς βασιλείας. KERN: „Ici, comme I, 12, *βασιλεία* n'indique pas seulement le royaume futur de la gloire, mais le royaume éternel de Dieu, tel qu'il est déjà dans le présent, et qu'il s'accomplira dans l'avenir. Il consiste dans la communion intérieure avec Dieu et avec le rédempteur, dans ces rapports intérieurs qui unissent entre eux et avec Christ, leur chef et leur centre, les régénérés par la foi: communion qui forme un tout organique, en possession d'un bonheur déjà présent, et cependant garanti pour l'éternité."

Ἧς pour *ἣν*, attraction de *βασιλείας*.

Ce verset prouve que les Églises Judéo-chrétiennes, et spécialement l'Église de Jérusalem étaient surtout composées de pauvres; ce qui du reste se déduirait assez naturellement de l'histoire des Évangiles et des Actes.

6. *Ὑμεῖς δὲ . . . πτωχόν*. Ce commencement du v. 6 doit rentrer dans le I, puisqu'il oppose la conduite de l'homme à celle

de Dieu, développée au verset précédent. Comment l'homme ne rougit-il pas de dédaigner les petits et les pauvres, quand Dieu les choisit pour leur prodiguer ses plus précieux trésors. Comparez 1 Cor. I, 26—28. L'argument est identique, quoique le but soit un peu différent.

Cet argument est de nature à frapper et à toucher l'âme chrétienne. Le spectacle de la miséricorde de Dieu, la même pour tous ses enfants, est bien fait pour réveiller l'homme et l'arracher à ses petites passions égoïstes et vaniteuses.

Ces mots *ὑμεῖς δὲ . . . πτωχόν* semblent devoir être pris d'une manière affirmative, sans aucun mélange d'interrogation.

Ἠτιμάσατε. L'aoriste donne à la phrase le caractère d'une assertion positive. *Ἀτιμάζειν*, dédaigner, et montrer son dédain.

Τὸν πτωχόν. Abstraitement pour *τὲς πτωχές.*

II. v. 6/2. 7. L'acception de personnes est une faveur accordée aux moins dignes.

6 (fin). *Καταδυναςεύεσι*, verbe *δὶς λεγ.*, ici et Act. X, 38. Hésych. rend *καταδυναςεύειν* par *βιάζειν*. Il paraît signifier contraindre, opprimer, traiter en esclave.

Κριτήρια. Ἕλκειν εἰς κριτήρια, rapere in jus. Κριτήριον a signifié 1. règle du jugement, moyen de preuve, indice, *critère;* 2. moyen et lieu du jugement, *tribunal;* 3. cause jugée ou à juger, *procès.*

Nous avons dans cette fin du v. 6 un second argument contre l'acception de personnes, non pas, comme on l'a cru, un simple argument ad hominem, mais un raisonnement d'une valeur réelle. En effet il tend à prouver par un exemple saillant, que non seulement (comme cela a été montré dans le premier) la préférence accordée par la *προσωποληψία* est une œuvre de passion indigne du chrétien, mais que de plus par là la passion se trompe niaisement elle-même, puisqu'elle favorise par un égoïsme malentendu ceux qui sont le moins bien disposés pour nous. Ce raisonnement est certainement très-propre à imprimer un caractère de stupidité à l'acception de personnes.

7. *Οὐκ αὐτοὶ βλασφημοῦσι.* Le sens donné à ces paroles variera suivant l'opinion qu'on se fera des riches désignés dans ce

paragraphe. Il y a en effet sur ce point deux systèmes qui divisent les Itt., et influent sur la manière de traduire *βλασφημῶσι*.

Les uns voient ici des riches chrétiens traitant durement les pauvres, et les faisant condamner civilement par les tribunaux, sans miséricorde et sans charité, à peu près comme les riches Corinthiens que Paul censure 1 Cor. VI, 1—8. Dans ce cas *βλασφημῶσι* ne signifierait pas *blasphèment*, mais *sont cause qu'on blasphème*, idée analogue à Rom. II, 24; cette odieuse conduite chez des membres de l'Église, faisant mal juger de l'Église et de sa foi.

Mais cette interprétation de *βλασφημῶσι* est philologiquement invraisemblable, quoiqu'on trouve dans Eusèbe *βλασφημῶντας* pris dans ce sens.

Les autres Itt. voient en effet, et je pense avec raison, des païens et des Juifs dans les *πλούσιοι* du v. 6. Cela me semble beaucoup plus probable philologiquement et moralement. De plus le contexte paraît l'exiger, puisque l'argumentation du v. 5 repose en entier sur le fait que les pauvres et non les riches ont été appelés au royaume des cieux. Probablement aucun It. n'aurait hésité à adopter ici ce sens, si I, 10; II, 2, et surtout V, 1—6, l'apôtre n'avait en vue directement ou indirectement des riches Judéo-chrétiens, égoïstes et impitoyables; d'où l'on a conclu que c'était de ceux-là qu'il devait être ici question. Cette raison ne paraît pas décisive. St. Jaques peut fort bien avoir pris son argument dans la conduite des riches Juifs. En admettant, d'après V, 1—6, l'avarice égoïste de quelques riches chrétiens, le fait particulier de poursuivre de pauvres frères devant les tribunaux reste encore invraisemblable.

Τὸ καλὸν ὄνομα. Quel nom? Probablement celui de *Christ*, renfermé dans celui de *Chrétiens*. Les membres de l'Église Chrétienne se nommèrent d'abord entre eux *ἀδελφοί, μαθηταί, ἅγιοι* etc., puis ils reçurent d'ailleurs les noms de *Ναζωραῖοι, Γαλιλαῖοι*; à Antioche enfin (Act. XI, 26) ils furent nommés *Χριστιανοί*. Dès ce moment le nom de *Chrétien* se répandit rapidement dans tout l'Empire, quoique employé par les hommes restés en dehors du Christianisme, plutôt que par les Chrétiens eux-mêmes, Comparez les paroles d'Agrippa, Act. XXVI, 28: *Ἐν ὀλίγῳ με πείθεις*

Χριςιανὸν γενέσθαι, et TACITE, Annal. XV, 44: „Quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat."

Pour décider pleinement quel est le *καλὸν ὄνομα* ici sousentendu, il faudrait donc être fixé sur la date de notre épître, et ces deux questions se lient réellement. Aussi plusieurs des Itt. qui l'ont rapportée à une époque peu avancée de l'œuvre apostolique, ont cru qae le *nom* était *ἀδελφοί* ou *Ναζωραῖοι*, etc.

Ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς. Cette tournure est de l'hébreu tout pur, שֵׁם נִקְרָא עֲלֵיכֶם: *le nom appelé sur vous*, c'est-à-dire le nom qui vous a été donné, que vous portez. En bon grec on dirait: *καλεῖσθαι* ou *ὀνομάζεσθαι ἔκ τινος*, comme Éph. III, 15: *ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ . . . ὀνομάζεται.*

On peut être tenté de s'étonner de la sévérité un peu amère avec laquelle l'apôtre condamne les riches. Mais il faut se souvenir 1. que, comme nous l'avons dit, ce caractère de *riches* se confondait avec celui de persécuteurs ennemis de la foi, ou d'oppresseurs avares; 2. que l'Église de Jérusalem, à la tête de laquelle était notre apôtre, avait plus qu'aucune autre donné et reçu l'exemple du sacrifice des richesses, et qu'elle était ainsi profondément imprégnée de l'esprit de l'égalité des hommes devant Dieu; 3. qu'il n'est pas dans le caractère du style de St. Jaques d'exprimer et de ménager les nuances, mais plutôt d'indiquer avec force et sévérité les points extrêmes par des touches vigoureuses. En cela l'apôtre imite son maître, et, quand il condamne les riches en particulier, il ne fait guère autre chose que reproduire le langage de J. C.

B. CHAP. II, v. 8—13. CRIME DE L'ACCEPTION DE PERSONNES.

Dans le morceau précédent (*A*, v. 1—7) l'apôtre a démontré que l'acception de personnes est insensée. Mais cela est insuffisant: accoutumé à placer à une grande profondeur morale les fondements de la religion, il veut des arguments décisifs, absolus et nullement *ad hominem*; il fera donc un pas de plus, et il nous montrera l'acception de personnes comme coupable et condamnée.

§. 14. v. 8. 9. L'ACCEPTION DE PERSONNES EST CONDAMNÉE

a) par la loi fondamentale de l'Évangile.

8. *Εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικὸν, κατὰ τὴν γραφήν· „Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν," καλῶς ποιεῖτε·* 9. *εἰ δὲ προσωποληπτεῖτε, ἁμαρτίαν ἐργάζεσθε, ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται.*

8. *Si donc vous observez complètement la loi royale, conformément au précepte de l'Écriture: „Tu aimeras ton prochain comme toi-même," cela va bien;* 9. *mais, si vous faites acception des personnes, vous êtes en faute, étant convaincus par la loi d'être transgresseurs.*

Le lien de ce paragraphe et du précédent est obscur et contesté, mais on ne peut douter qu'il n'en existe un réel. Il doit y avoir entre les deux articles une transition de sentiment, et certainement une idée sousentendue. C'est sur la nature de cette idée que les Itt. diffèrent. Les uns (Scharling, Theile etc.) supposent qu'après s'être montré si sévère pour les riches, l'apôtre s'attend à ce qu'on lui objecte le devoir de la charité universelle, qui ne permet pas mieux de haïr les riches que les pauvres, à quoi il répondrait: „Oui, il est bien d'observer la loi de la charité universelle; mais, si vous faites acception des personnes, vous ne l'observez pas." Cette explication hypothétique me semble fort invraisemblable et très-superficielle. Je crois bien plutôt (avec Gebser) que d'une application vicieuse et restreinte de la loi de charité, St. Jaques remonte à la loi même; qu'après avoir stigmatisé comme insensée l'acception de personnes, il la flétrit maintenant comme criminelle, puisqu'elle viole la grande loi chrétienne. Cette transition-ci est fort simple; elle ne suppose aucune ellipse embarrassante; elle est parfaitement en harmonie avec le contexte.

Au reste, dans cette explication-ci comme dans l'autre, ce paragraphe nous enseigne à voir avec charité les torts des riches condamnés au paragraphe précédent, et à entendre cette condamnation d'une manière plus large. L'apôtre est certainement bien éloigné de vouloir les exclure du bénéfice de l'amour chrétien.

8. *Μέντοι.* Mot composé de la particule discrétive *μέν*, et de l'enclytique *τοι*. *Μέντοι, donc, par conséquent,* quelquefois *cependant.* Ici *εἰ μέντοι* signifie nécessairement *si donc,* et appuie le v. 8 sur ce qui le précède. Il y a donc un lien réel entre les deux idées.

Νόμον. Le mot propre aurait été *ἐντολή*, et c'est celui que le N. T. emploie d'ordinaire, en parlant de l'ordre d'aimer son prochain comme soi-même. Mais Jaques agrandit encore le précepte en le nommant *νόμος*, et en y ajoutant l'épithète *βασιλικός*. Il est comme saisi de l'importance du commandement, de son universalité et de ses conséquences, et ce sentiment passe dans son langage. Il est donc bien éloigné de vouloir exciter les pauvres contre les riches, et c'est ne l'avoir pas compris, que de l'interpréter dans ce sens.

Je transcris à ce sujet quelques lignes d'un commentateur catholique du 17ème siècle, Cornelius a Lapide, qui lie mal, à ce qu'il me semble, les deux paragraphes, mais qui met dans la bouche de l'apôtre des paroles dignes de lui: „Non veto quin lege communi caritatis divites diligatis: si enim hoc facitis, bene facitis, dummodo personas non accipiatis, nec pauperes aspernamini, præsertim quia, ut ait Sanctus Ambrosius in Luc. XVI, neque omnis sancta paupertas aut divitiæ criminosæ, sed ut luxuria infamat divitias, ita paupertatem commendat sanctitas."

Τελεῖτε. *Τελέω* signifie proprement *finir, mettre à fin* (de *τέλος*); de là *achever, accomplir,* et ici *observer complètement;* ce qui n'est qu'une nuance métaphorique de l'idée d'accomplir. Il signifie aussi dans le N. T. *payer* (les impôts, Matt. XVII, 24; Rom. XIII, 6).

Βασιλικόν. On peut s'étonner que tant d'Itt. distingués n'aient pas saisi le sens tout simple et si beau que Jaques paraît évidemment donner à ce mot, celui de loi importante, universelle et sacrée. Michaelis voit dans cette loi *royale* une loi prescrite même aux rois. Calvin dit: „Regia lex, meo judicio, dicitur ut *via regia,* plana scilicet, recta et æquabilis; quæ sine diverticulis vel ambagibus tacite opponitur." Bèze de même. Le Peschito, suivi par de nombreux Itt., traduit *loi royale* par loi de Dieu, envisagé comme le plus grand des rois. Grotius: „lex Christi, qui rex noster" etc. L'épithète *royale* semble bien plutôt indiquer ici la

majesté, l'autorité, l'importance de la loi, par une métaphore tirée de la majesté, de l'autorité, de l'importance relatives des actes, des édits et des lois qui remontent au monarque lui-même. *Νόμος βασιλικός* est pour St. Jaques la grande loi qui domine et résume toutes les autres. C'est exactement la pensée de J. C., quand (Matt. XXII, 38. 39) il appelle le commandement de l'amour de Dieu *μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή,* et celui de l'amour du prochain comme soi-même, *δευτέρα . . . ὁμοία αὐτῇ.* Philon a employé le mot *βασιλικός* dans le même sens, quand il a dit (Quod omnis probus liber, p. 888): *βασιλικώτερον ἐδὲν ἀρετῆς*; il n'y a rien de plus royal que la vertu, c'est-à-dire de plus important. Il faut comparer avec ce précepte Rom. XIII, 8—10 et Gal. V, 14, qui expriment sous une forme un peu différente exactement la même vérité.

Κατὰ τὴν γραφήν. Le précepte d'aimer son prochain comme soi-même avait été donné par Moïse (Lévit. XIX', 18), avant de l'être par J. C., et Jaques qui écrit à des Judaïsans le leur fait remarquer; *γραφή* en effet ne peut indiquer ici que l'A. T., et n'a jamais d'autre sens dans le N. T.

Toutefois entre le précepte de Moïse et celui de J. C. la différence est grande. Moïse ne recommandait l'amour du prochain qu'entre les Juifs; car dans le passage du Lévitique *τὸν πλησίον σου* (vers. des LXX) est déterminé par le parallèle *τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου.* J. C. au contraire étend ce précepte à tous les hommes, et l'appuie sur cette règle pratique: „Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux." (Matt. VII, 12; Luc VI, 31). Au reste l'apôtre sentait bien cette différence; et, quand il donne au commandement l'épithète de *royal,* il est clair qu'il parle comme disciple de J. C., et non comme interprète de Moïse. Dans Moïse, en effet, ce commandement restreint, secondaire et comme perdu dans la foule des préceptes rituels, ne pouvait absolument pas être ainsi désigné. J. C. seul lui a donné son véritable sens, son importance fondamentale, et son autorité universelle.

Ἀγαπήσεις. Ici, comme dans nos langues modernes, le futur remplace l'impératif.

Καλῶς ποιεῖτε; même expression que plus loin, v. 19. Cela équivaut à *εὖ πράξετε,* Act. XV, 29.

9. *Προσωπολημπτεῖτε, ἅπ. λεγ.* (voyez v. 1); en opposition à *νόμον τελεῖτε,* comme constituant une infraction à la loi royale.

Ἁμαρτίαν ἐργάζεσθε; en opposition à *καλῶς ποιεῖτε.* Comparez Matt. VII, 23: *ἐργάζεσθαι ἀνομίαν.*

Ἐλεγχόμενοι; développement et preuve de *ἁμαρτίαν ἐργάζεσθε*: étant condamnés comme transgresseurs; proprement étant convaincus, étant démontrés transgresseurs.

§. 15. v. 10. 11. L'ACCEPTION DE PERSONNES EST CONDAMNÉE

b) par l'autorité universelle de la loi de Dieu.

10. *Ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσει, πταίσει δὲ ἐν ἑνὶ, γέγονε πάντων ἔνοχος.* 11. *Ὁ γὰρ εἰπών· „Μὴ μοιχεύσῃς," εἶπε καί· „Μὴ φονεύσῃς." Εἰ δὲ οὐ μοιχεύσεις, φονεύσεις δὲ, γέγονας παραβάτης νόμου.*

10. *Car, si quelqu'un observe toute la loi, mais cependant pèche contre un commandement particulier, il devient coupable de la violation de tous.* 11. *En effet, celui qui a dit: „Tu ne commettras point adultère," a dit aussi: „Tu ne tueras point." Que si tu évites de commettre adultère, mais que tu commettes un meurtre, tu deviens transgresseur de la loi.*

Dans ce paragraphe et dans le suivant l'écrivain généralise sa pensée, s'élève plus haut que le tort spécial de l'acception de personnes, et remonte à l'idée fondamentale de toute cette division de l'épître, celle de la pratique opposée à la croyance.

10. La liaison de ce paragraphe avec ce qui a précédé est aisée à saisir. L'apôtre répond à l'objection sousentendue de ceux qui regardent l'acception de personnes comme un petit péché, en leur disant que la moindre désobéissance consentie par la volonté constitue l'état de péché, éloigne l'homme de Dieu, et en fait un transgresseur de la loi. Par conséquent c'est là l'effet de l'acception de personnes.

Ὅστις γὰρ etc. Cette maxime se retrouve dans plusieurs écrits des Rabbins; il est donc probable qu'elle avait cours par-

mi les Judaïsants auxquels l'épître s'adressait. Il ne faut pas perdre cela de vue dans le développement de ce verset.

Ὅλον τὸν νόμον. Dans le langage ordinaire des Juifs et dans les sentences rabbiniques auxquelles notre verset fait allusion, ces mots indiquaient l'ensemble de l'A. T. et de ses prescriptions. Mais on ne peut guère douter que Jaques n'y joignît ici dans son esprit la loi chrétienne, quoiqu'au v. 11 il ne prenne des exemples que dans le Décalogue. Quoique judaïsant, écrivant à des judaïsants, et n'envisageant, à ce qu'il semble, le Christianisme que comme un développement et un complément du Judaïsme, Jaques n'en était pas moins le disciple intelligent, pieux et inspiré de J. C., tout imprégné de son esprit, comme l'épître entière le prouve. Ceci même le prouve avec évidence. Voyez ce qui a été dit au v. 8.

Τηρήσει... πταίσει. Il y a quelques variantes peu importantes sur ces deux mots. Quelques instruments alexandrins entr'autres, mais sans autorité suffisante, lisent *τηρήσῃ, πταίσῃ,* variante née probablement de la similitude de prononciation.

Τηρήσει. Τηρέω répond à l'hébreu שָׁמַר, ou נָצַר, et a signifié d'abord *observer,* de là *garder,* puis enfin *conserver.* Observer dans le sens de fixer ses regards, et métaphoriquement ses idées sur un objet, sur une règle ou sur un modèle pour s'y conformer exactement. C'est le sens qu'a ici *τηρήσει.*

Πταίσει. Πταίω signifie *tomber* et plus spécialement heurter contre une pierre qui cause votre chûte; de là métaphoriquement heurter contre un commandement de la loi, qui devient ainsi l'occasion d'un péché, le *violer,* et d'une manière plus générale *pécher.* Comparez plus bas III, 2.

Ἓν ἑνὶ. Le substantif manque, et l'ellipse, quoique peu obscure, a été remplie de manières assez diverses.

Schulthess a voulu suppléer *ἀνθρώπῳ,* hypothèse bizarre, contredite par le contexte, et qui n'a pas trouvé faveur. On s'est assez généralement accordé à reconnaître que l'idée sousentendue est celle de *commandement,* et qu'il faut traduire comme s'il y avait *ἐν ἑνὶ νόμῳ,* ou plutôt en prenant *ἑνὶ* comme un neutre équivalent à *μιᾷ τῶν ἐντολῶν.* Jusqu'ici tout est facile. Mais, effrayés de la sévérité dogmatique et de l'injustice apparente de l'enseignement, un grand nombre de pères et d'anciens Itt. (Augustin,

Oecuménius, Théophylacte, Cassiodore, Béda etc.) se sont figurés qu'il s'agissait ici d'un certain commandement principal, de la loi royale de l'amour du prochain; interprétation décidément contredite par le v. 11, qui commente celui-ci, et contraint à le prendre dans le sens universel d'un commandement quelconque.

Nous donnerons un peu plus loin l'exposition de la doctrine et de la pensée de l'apôtre, telle que nous la comprenons.

Πάντων; également au neutre, par opposition à *ἑνί*, et avec le sens de *πάντων ἐντολῶν*.

Ἔνοχος; équivalent de *ἐνεχόμενος*, de *ἐνέχομαι*, je suis lié, tenu, serré; *ἔνοχος*, garrotté, embarrassé, et de là, métaphoriquement, *exposé à*, *responsable devant*, ordinairement avec le datif de la chose: Matt. V, 22: *ἔνοχος τῇ κρίσει . . . τῷ συνεδρίῳ*. De là *ἔνοχος* a souvent signifié, comme ici, *reus*, portant la responsabilité, la coulpe d'un certain crime, avec le génitif de la personne insultée, du commandement violé, de la chose profanée. Ainsi 1 Cor. XI, 27: *ἔνοχος τοῦ σώματος τοῦ κυρίου*.

Quant à la thèse établie par l'apôtre dans ce verset, nous voudrions l'exposer sans l'exagérer ni la restreindre. Pour cela rappelons-nous d'abord le caractère prononcé habituel au style de notre apôtre; puis les paroles de J. C. (Matt. V, 19), tout à fait analogues à celles de Jaques, et qui paraissent devoir également être expliquées en tenant compte des formes sentencieuses et saillantes du langage de notre Seigneur; enfin rappelons-nous encore les apophthegmes rabbiniques auxquels l'écrivain sacré fait allusion. Tout cela nous fera clairement comprendre qu'il faut rechercher le fond de la pensée de l'apôtre et l'esprit de son assertion, bien plus qu'il ne convient d'en presser la lettre.

Cette pensée doit être cherchée dans le v. 11, qui la commente; mais il faut en outre tenir compte de la tendance habituelle à notre écrivain, et du caractère de profondeur philosophique et d'analyse psychologique qui le distingue.

Nous arriverons ainsi à considérer l'enseignement du v. 10 comme la conséquence et le résumé de deux idées qui sont le complément l'une de l'autre; la 1ère plus objective et philosophique, la 2de plus pratique et subjective.

La 1ère est celle du v. 11. J'en emprunte le développement à Kern.

„La loi morale étant révélée à l'homme comme volonté de Dieu, son intégrité, ou, ce qui revient au même, son unité tire sa sanction de l'unité du législateur, d'où découle l'obligation absolue et universelle de l'obéissance, fondée sur la sainteté absolue et universelle de la volonté divine."

La 2de est à la fois donnée par le contexte et par la tendance habituelle de l'enseignement de l'apôtre.

L'obéissance universelle que Dieu demande, et la désobéissance partielle que Jaques condamne si sévèrement, ne sont pas tant l'obéissance et la désobéissance matérielles dont l'homme même le mieux disposé n'est pas toujours le maître, que l'obéissance et la désobéissance de la volonté, laquelle doit toujours être en harmonie avec la volonté divine. C'est là ce que demande et ce qu'enseigne St. Jaques; c'est ce qui résulte de tout son enseignement, de la nature du péché (*προσωπολημψία*), à l'occasion duquel cet enseignement général est donné, de l'objection sousentendue à laquelle l'écrivain sacré répond dans ce paragraphe, et de la mention qu'il fait au v. 12 de la *loi de liberté.*

St. Basile a donné le premier une autre explication de la thèse de Jaques, explication belle et chrétienne, mais qui ne peut être adoptée. Il dit que le violateur d'un seul commandement est coupable comme s'il les avait tous violés, parce que *ἐν τῇ ἐλλείψει καὶ τῇ μικρῇ τὸ πᾶν κινδυνεύει.* Un petit péché, une infraction minutieuse faite à la fidélité affaiblit l'âme, accoutume au mal et conduit à de grandes fautes. Cette idée, assez pratique et profonde pour qu'on pût l'attribuer à nôtre apôtre, n'est pourtant pas celle qu'il énonce ici, puisqu'elle n'est pas celle que le v. 11 développe et appuie.

11. Ce verset, qui ne présente aucune difficulté, est déjà expliqué par ce qui précède: „Le même législateur, dit Jaques, a donné tous les commandements; tu dois donc également obéir à tous. L'infraction volontaire et réfléchie d'un seul montre que tu n'es pas soumis au maître, et que tu es prêt à enfreindre les autres dans l'occasion." Jaques rend ce raisonnement plus saillant

en l'appliquant aux commandements du Décalogue, et en y choisissant ceux qui ont plus spécialement trait à l'amour des hommes.

§. 16. v. 12. 13. L'ATTENTE DU JUGEMENT, NOUVEAU MOTIF.

12. *Οὕτω λαλεῖτε καὶ οὕτω ποιεῖτε, ὡς διὰ νόμου ἐλευθερίας μέλλοντες κρίνεσθαι·* 13. *ἡ γὰρ κρίσις ἀνίλεως τῷ μὴ ποιήσαντι ἔλεος· κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως.*

12. *Parlez et agissez comme des hommes qui doivent être jugés par la loi de liberté;* 13. *car le jugement sera sans miséricorde pour celui qui n'aura point fait miséricorde. La miséricorde a la gloire de triompher du jugement.*

Ce paragraphe renferme la conclusion de la subdivision toute entière (v. 1—13). L'apôtre, qui, en combattant l'acception de personnes, s'était élevé aux considérations générales de l'autorité universelle de la loi, se rapproche maintenant du point de départ, en passant de l'obéissance universelle et spontanée (v. 12) à une pressante recommandation de la charité (v. 13) sous le nom de *miséricorde.* L'acception de personnes n'est en effet qu'une infraction de détail à la règle de la charité.

L'idée nouvelle, motif des instances de l'apôtre et base de cette conclusion, est celle du jugement futur, sanction de la loi; le législateur, auteur unique de toutes les portions de cette loi, en étant aussi le garant, et devant comme juge en demander compte. La forme de cette idée est plutôt judaïque, puisque c'est l'obéissance par crainte, mais le fond et les détails sont, comme on le verra, complétement évangéliques.

12. *Οὕτω*; liaison incomplète (*ἀσυνδέτως*), puisqu'il faudrait *οὕτω ἵν.*

Οὕτω λαλεῖτε. Du raisonnement vif et serré du v. 11 l'apôtre passe rapidement à un précepte non moins vif et précis. Le lien, qui n'est pas exprimé par les conjonctions, se trouve dans le sentiment.

Λαλεῖτε καὶ ποιεῖτε; l'ensemble de la conduite. Il est naturel à St. Jaques de mentionner la parole avant l'action, parce qu'elle est le produit le plus prompt et le plus spontané de l'abondance du cœur.

Διὰ νόμου ἐλευθερίας. Voyez plus haut, à l'occasion de I, 25 (p. 50), ce qui a été dit de cette expression remarquable. Je me borne à ajouter ici deux observations.

1. Cette définition de la loi de J. C., composée d'un élément judaïque (*νόμος*) et d'un élément évangélique (*ἐλευθερίας*), est au fond aussi philosophique que chrétienne, car elle indique très-bien la combinaison de crainte et de spontanéité, de soumission et d'amour qui doit se trouver dans le cœur fidèle, et qui seule peut dompter efficacement toutes les résistances.

2. Elle éclaircit la thèse du v. 10, et nous montre que ce qui manquait aux yeux de l'apôtre à l'observateur partiel de la loi, c'était la liberté, c'est-à-dire la spontanéité, l'amour de cette loi, le désir et le vœu de l'observer toute entière; disposition nécessaire, qui transforme l'obéissance en espérance, le commandement en secours, l'effort en amour, la loi en bonne volonté. C'est là le sens d'une scholie sur ce verset conservée par Matthaei: *Οὕτω τὸ ἀγαθὸν ἐργάζεσθε, ὡς μὴ ὑπὸ νόμου ἀναγκαζόμενοι, ἀλλ' αὐθαίρετοι.*

Ὡς . . . μέλλοντες κρίνεσθαι; comme des hommes qui doivent être jugés, qui ont une conviction entière du jugement à venir, et qui ont cette certitude constamment présente à l'esprit. La crainte du jugement futur tient assez de place dans notre épître, comme on devait s'y attendre sous la plume de l'apôtre des Judaïsans. Voyez par exemple V, 1, et spécialement V, 9: *Ἰδὲ ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν.*

13. Les deux phrases de ce verset sont singulièrement énergiques dans leur concision. Presque tout les mots du texte ont donné lieu à des variantes plus ou moins appuyées.

Γὰρ sert à lier les mots suivants *κρίσις ἀνίλεως* avec le précepte précédent, *οὕτω λαλεῖτε* etc. Cela nous prouve que, dans ce précepte si général en apparence, l'apôtre avait spécialement en vue l'acception de personnes, ou du moins la charité qui l'interdit, puisqu'il donne ici comme motif décisif à une conduite chrétienne l'importance et l'efficace de la miséricorde.

Ἀνίλεως, ἅπ. λεγ. et attique pour *ἀνίλαος, sans miséricorde. Ἵλεως* est attique pour *ἵλαος, miséricordieux.*

Ἀνίλεως. Ce mot a été changé de différentes manières par les mss. Quelques instruments alexandrins ont lu *ἀνέλεος* et *ἀνέλεως*; d'autres *ἀνήλεος, ἀνήλεως* et *ἀνείλεος.* Aucune de ces corrections n'est suffisamment autorisée, et elles sont probablement toutes dûes à la rareté de ce mot, qui a excité les soupçons des copistes.

Ἔλεος. Ici, et à la fin du verset, beaucoup d'instruments lisent *ἔλεον.*

Ἔλεος, ου, ὁ, et *ἔλεος, ους, τὸ,* se rencontrent également dans le N. T. avec le sens de *miséricorde,* Héb. חֶסֶד.

Ἀνίλεως . . . ἔλεος; paronomase.

Τῷ μὴ ποιήσαντι; littéralement: „Le jugement sans miséricorde à qui n'aura point fait miséricorde.“ Tournure vive et effrayante. Le fond de l'idée n'est nullement judaïque, mais toute chrétienne. Ce qui est supposé ici, en effet, c'est ce qui est enseigné dans la parabole du serviteur sans pitié (Matt. XVIII, 23—35) savoir l'immense besoin de miséricorde divine dont tout homme sérieux est travaillé. Il semble que ce soit pour tirer parti de cette idée, en rappelant l'état de l'homme pécheur devant Dieu, que Jaques ait substitué dans ce verset l'idée de miséricorde à celle d'amour, qui aurait plus naturellement découlé du contexte.

Καὶ avant *κατακαυχᾶται* n'est pas authentique. Il est repoussé par la grande masse des instruments et des critiques.

Le dernier membre du verset commence brusquement et sans lien philologique avec la première portion de l'antithèse. Comme le dit SCHARLING: „Amat Jacobus opposita *ἀσυνδέτως* jungere I, 27; III, 8; IV, 10. 11. 12.“

Κατακαυχᾶται. Il y a de nombreuses variantes sur ce mot. Des instruments alex. ou occid., anciens mais isolés, lisent *κατακαυχᾷ τε*; *κατακαυχᾶται δὲ*; *κατακαυχᾶται γὰρ*; *κατακαυχάσθω* etc.; mais aucune n'est suffisamment appuyée.

Κατακαυχᾶται... κρίσεως équivaut à *κατακαυχᾶται κατὰ κρίσεως.* Voyez plus bas III, 14. Dans ce dernier passage *κατακαυχᾶσθαι* signifie se donner pour plus puissant, plus excellent; mais ici il doit se traduire par l'emporter en pouvoir, remporter une belle et éclatante victoire. Cette victoire est celle qui désarme le juge sur son tribunal, et lui arrache le pardon du coupable; c'est

celle de la miséricorde, vertu éminemment chrétienne, à laquelle J. C. veut reconnaître les siens. Suivant la promesse du Sauveur et l'enseignement de St. Jaques, elle disposera favorablement le Juge Divin pour le pécheur tremblant à ses pieds, et elle triomphera ainsi de la céleste justice. Idée émouvante et image digne de l'idée. Il faut donc traduire: *La miséricorde a la gloire de triompher du jugement,* c'est-à-dire de la condamnation.

„Grande verbum, memorabile axioma" dit à ce sujet Bengel.

On trouve dans les livres Sibyllins (II, p. 224. Ed. Dall.) un fragment qui semble faire allusion à notre passage:

Ῥύεται ἐκ θανάτου ἔλεος, κρίσις ὁππότ' ἂν ἔλθῃ.

Jaques lui même semble se souvenir en cet endroit des leçons de J. C. sur le même sujet, en particulier Matt. XVIII, 35.

TROISIÈME SUBDIVISION, CHAP. II, v. 14–26. LES ŒUVRES OPPOSÉES A LA FOI MORTE.

Dans toute la division de l'épître dont cette subdivision fait partie,c 'est-à-dire depuis I, 22, l'apôtre a toujours eu plus ou moins présente à l'esprit l'opposition de la pratique à la théorie en religion. Il a varié les formes et les applications, mais l'idée fondamentale s'est retrouvée partout. Dans cette subdivision-ci elle est exposée d'une manière encore plus nette que dans les précédentes.

Cette exposition se rattache fort naturellement à la subdivision précédente. Entre l'idée de la miséricorde qui sauve et celle des œuvres qu'elle exige pour sauver, il n'y a qu'une nuance. Le mot *σῶσαι* du v. 14 et l'exemple développé aux v. 15 et 16, paraissent faire allusion à ce qui a été dit au v. 13 des effets de la miséricorde.

La thèse principale, avons-nous dit, est très-clairement exposée dans ce qui va suivre, mais l'enchaînement des idées successives qui la développent et qui la prouvent est beaucoup moins évident. Ce ne sont pas des raisonnements réguliers, ce sont des exemples qui éclaircissent diverses faces de la pensée de l'apôtre. Or cet emploi des exemples, si propre à exciter de vives impressions chez le lecteur, ne l'est pas autant pour lier logiquement les

divers éléments d'une vérité générale; aussi n'est-ce pas ce qu'il faut chercher ici. Voici cependant l'ordre que l'on peut entrevoir dans cette subdivision.

v. 14. La thèse de l'apôtre.

v. 15—17. Première preuve à l'appui. La foi, par nature, doit être efficace; idée développée par l'exemple de l'égoïste.

v. 18. 19. Seconde preuve. Une foi sans efficace ne lie point l'homme à Dieu; idée éclaircie par l'exemple du chrétien agissant et par celui des démons.

v. 20—25. Troisième preuve. L'Écriture Sainte ne nous montre la justification qu'appuyée sur les œuvres; vérité confirmée par l'exemple d'Abraham et par celui de Rahab.

v. 26. Conclusion: thèse démontrée.

§. 17. v. 14. LA FOI SANS LES OEUVRES. THÈSE DE L'APOTRE.

14. *Τί τὸ ὄφελος, ἀδελφοί μου, ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν, ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ; Μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν;*

14. *Quel avantage y a-t-il, mes frères, à ce que quelqu'un prétende avoir la foi, si en même temps il n'a pas les œuvres? Est-ce qu'une telle foi pourra le sauver?*

14. *Τί τὸ ὄφελος* a le sens de *τί συμφέρει*, pour *τί ἐστι το ὄφελος*; *quel est l'avantage? ὄφελος, ους, τό, avantage. Τί μοι τὸ ὄφελος,* 1 Cor. XV, 32.

Πίστιν. Le mot *πίστις* se rencontre dans le N. T. avec des sens assez divers, mais en particulier avec ces deux-ci: 1. la foi *confiance,* ou la disposition d'une âme reconnaissante envers Dieu, et se confiant en ses directions et ses enseignements; 2. la foi *croyance,* pleine adhésion de l'esprit à la vérité révélée. La première découle de la seconde, ou du moins la suppose. C'est ici de la foi croyance qu'il est question, comme 1 Cor. XIII, 2, tandis que ci-dessus, I, 3. 6, Jaques parlait de la foi confiance. Seulement, I, 3, cette confiance est présentée comme plus passive et résignée, et I, 6, comme plus active et efficace.

Λέγῃ. L'emploi de ce verbe indique assez nettement qu'il s'agit d'une foi prétextée et non réelle, que la foi de cet homme est incomplète, et que le nom de *πίστις* ne peut s'y appliquer que d'une manière impropre.

Ἡ πίστις. L'article a ici un sens emphatique: non pas *la foi,* mais une foi de cette nature, *une telle foi.*

Σῶσαι. Comparez I, 21 (p. 45).

§. 18. v. 15—17. LA FOI DOIT ÊTRE EFFICACE.

15. *Ἐὰν δὲ ἀδελφὸς ἢ ἀδελφὴ γυμνοὶ ὑπάρχωσι, καὶ λειπόμενοι ὦσι τῆς ἐφημέρου τροφῆς,* 16. *εἴπῃ δέ τις αὐτοῖς ἐξ ὑμῶν· Ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ, θερμαίνεσθε καὶ χορτάζεσθε· μὴ δῶτε δὲ αὐτοῖς τὰ ἐπιτήδεια τοῦ σώματος, τί τὸ ὄφελος;* 17. *Οὕτω καὶ ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα, νεκρά ἐστι καθ' ἑαυτήν.*

15. *Mais, si un frère ou une sœur sont là privés de vêtement, ou de leur aliment journalier,* 16. *et que l'un de vous leur dise: Allez, et que Dieu vous assiste! réchauffez-vous bien et mangez amplement; puis, que vous ne leur donniez rien de ce dont leur corps a besoin, quel avantage en retireront-ils?* 17. *Il en est de même de la foi: si elle n'a pas les œuvres, elle est morte, et rien de plus.*

Première preuve apportée par l'apôtre à l'appui de sa thèse. Il la rend sensible par un exemple tiré d'une vertu, qui, comme la foi, agit et se manifeste par des actes: la charité. La foi de paroles, dit St. Jaques, n'a pas plus de valeur que la charité de paroles; et il fait ressortir le ridicule et l'absurdité de cette dernière, en mettant l'égoïste en action par une de ces scènes animées et originales dont il est habile à revêtir sa pensée.

S'il choisit la miséricorde pour terme de comparaison avec la foi, c'est probablement un souvenir du v. 13, et une espèce d'allusion aux paroles qui ont terminé la subdivision précédente.

15. Puisque nous avons ici une preuve à l'appui de la thèse antérieure, on s'attendrait à voir ce paragraphe se lier au précédent par *γὰρ*, plutôt que par *δὲ*, qui indique une opposition. Pour expliquer cette liaison incorrecte, il faut supposer une phrase sous-entendue avec un sens d'objection, comme: *En douteriez-vous?*

Ἀδελφὸς ἢ ἀδελφή, un chrétien ou une chrétienne. Ce passage prouverait au besoin que les Chrétiens se désignaient bien les uns les autres par *ἀδελφοί*.

Ὑπάρχωσι a presque le sens de *ὦσι*. *Ὑπάρχω, adsum*, je suis là, je suis tout prêt. Il se construit dans ce sens sans régime ou avec le datif. Dans les écrivains profanes on le trouve employé avec divers régimes, et dans les significations primitives de *commencer* et de *surpasser*.

Λειπόμενοι, privés de, *orbati*, comme I, 4.

Ἐφημέρᾳ, ἅπ. λεγ. Ἐφήμερος, ος, ον, diurnus. Il se trouve dans quelques bons écrivains grecs; cependant ceux-ci préfèrent en général *ἐφημέριος* et *ἐφημερινός*.

16. *Εἴπῃ* et *δῶτε* sont des subjonctifs dépendants de *ἐὰν* (v. 15).

Ὑπάγετε . . . θερμαίνεσθε . . . χορτάζεσθε. C'est toujours la même vivacité de formes. Au lieu de raconter ce que dit l'égoïste, l'auteur le fait parler, comme le *προσωπολήπτης* du v. 3, comme le *τις* du v. 18.

Ces trois impératifs sont de véritables optatifs, avec une nuance plus décidée sous une forme plus piquante: „Allez, réchauffez-vous, et mangez amplement;“ pour: „Puissiez-vous, comme je vous le souhaite, trouver de quoi vous réchauffer et vous rassasier.“

Ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ; hébraïsme qui répond à לְכוּ־לְשָׁלוֹם, comme nous dirions: *Dieu vous assiste!*

Θερμαίνεσθε; non pas: je vous souhaite de quoi vous chauffer, mais de bons vêtements pour vous réchauffer. En effet *θερμαίνεσθε* fait antithèse à *γυμνοὶ* du verset précédent.

Χορτάζεσθε. En bon grec *χορτάζεσθαι* ne s'emploie guère qu'en parlant des brutes et de leurs grossiers aliments. *Χόρτος*, du foin; *χορτάζειν*, paître, se repaître. Mais les LXX s'en servent pour rendre les mots hébreux שָׂבַע et הִשְׂבִּיעַ. De là lui est venu dans le N. T. le sens de se nourrir amplement, *saturari*.

Ici la seule idée accessoire qui soit jointe à l'idée principale de *manger*, est celle de manger largement, sans manquer de rien: „Je vous souhaite de quoi vous bien nourrir.".

Δῶτε. Pour correspondre à *εἴπῃ*, il faudrait *δώῃ*. C'est un anacoluthon assez facile à comprendre, dû à ce que l'apôtre ne songeait plus, en écrivant ce mot, à la manière précise dont il avait commencé la phrase.

Τὰ ἐπιτήδεια, mot *ἅπ. λεγ.* dans le N. T. On connaît mal son étymologie. Il se rattache à *ἐπιτηδές*, commodément, suffisamment. *Ἐπιτήδειος* signifie, en bon grec, ce qui est approprié à quelque chose. Ici *τὰ ἐπιτήδεια τῷ σώματος* ce qui est nécessaire au corps, ou même aussi ce qui lui est agréable. On peut reconnaître dans l'emploi de ce mot, comme dans *χορτάζεσθε*, une certaine emphase, une intention ironique de mettre en scène l'égoïste, aux paroles compatissantes, au cœur sec, ne faisant rien pour le malheureux, mais lui souhaitant avec affectation plus que le nécessaire; le commode et l'abondant.

Τί τὸ ὄφελος. Voyez v. 14. Là ces mots commençaient la période qu'ils finissent ici. C'est une de ces répétitions intentionnelles qui donnent de la vivacité au style, et qui, comme nous l'avons déjà vu, ne sont point étrangères à celui de Jaques. Mais là ces mots se rapportaient à l'inutilité de la foi sans les œuvres; ici c'est à l'inutilité de paroles bienveillantes que démentent les actions.

17. *Οὕτω καὶ ἡ πίστις*; conclusion de la comparaison, et application à la foi sans les œuvres. L'apôtre nous a retracé l'image ridicule et repoussante de la compassion hypocrite de l'égoïste, qui parle sans jamais agir; et, après nous avoir indignés contre lui, il nous dit comme Nathan: „Tu es cet homme-là."

Ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα. Ces mots peuvent se lier à ce qui précède ou à ce qui suit, sans que le sens en soit réellement changé.

Νεκρά; métaphore vive et naturelle. Elle donne bien l'idée d'une foi qui n'a ni pouvoir, ni efficace, qui ne porte aucun fruit, n'excite dans l'âme aucun sentiment, ne se manifeste par aucun indice de vie. C'est bien ainsi qu'un cadavre conserve encore la forme d'un être animé, mais n'en remplit plus les fonctions. E vi-

demment une telle foi ne peut plus rien pour le salut de l'âme mourante qui n'en a pas d'autre.

Καθ' ἑαυτήν. Il est difficile de bien rendre ces mots dont le sens général n'est pas douteux, mais qui semblent un peu vagues et presque superflus. Ils paraissent signifier: quant à elle (*per se spectata*, SCHOTT), en ce qui la touche, et correspondre au *μόνον* du v. 24. Probablement c'est un hébraïsme pour לְבַדּוֹ. Les LXX ont quelquefois rendu לְבַדָּם par *καθ' ἑαυτούς* et לְבַדּוֹ par *μόνος*.

§. 19. v. 18. 19. UNE FOI SANS EFFICACE NE LIE POINT L'HOMME A DIEU.

18. *Ἀλλ' ἐρεῖ τις· Σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω· δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων σου, κἀγὼ δείξω σοι ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν μου.* 19. *Σὺ πιστεύεις, ὅτι ὁ θεὸς εἷς ἐστι· καλῶς ποιεῖς· καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσι, καὶ φρίσσουσι.*

18. *Mais ne sera-t-on pas en droit de dire: „Tu prétends avoir la foi, et moi j'ai les œuvres? Montre-moi donc ta foi sans œuvres, moi je te montrerai la mienne* prouvée *par les œuvres qu'elle produit.* 19. *Tu crois qu'il y a un seul Dieu; c'est très-bien; mais les démons le croient aussi, et ils* en *tremblent.*"

Il ne faut chercher ici ni une preuve positive, ni une idée développée, mais la simple indication de deux témoignages ou exemples à l'appui de la thèse du v. 14. Celui du Chrétien agissant, v. 18, et l'exemple des démons, v. 19. C'est une espèce de démonstration de fait de la vérité placée en tête de ce paragraphe comme sommaire. L'apôtre ne la prouve pas, ne l'énonce pas même, mais en persuade réellement ses lecteurs.

Il n'y a rien là d'obscur, mais la manière dont ces exemples sont introduits présente une grande difficulté. Il y a, ce semble, quelque embarras dans le style, et les Itt. s'en sont, en général, assez malheureusement tirés.

18. Ἀλλ' ἐρεῖ τις. Cette formule annonce toujours une objection, et dans le N. T. en particulier elle a constamment cet effet. C'est donc une objection à la thèse de l'apôtre, que nous devrions, ce semble, trouver ici; mais au contraire les v. 18 et 19 ne contiennent que des arguments très-positifs en faveur de cette même thèse. Ils s'adressent clairement à ses adversaires pour les combattre et les ridiculiser. C'est un problème à résoudre.

Beaucoup de solutions ont été hasardées. Quatre seulement me paraissent mériter l'attention. Les deux premières prétendent trouver dans les mots qui suivent une objection contre la thèse, les deux dernières voient l'objection dans l'ensemble des v. 18 et 19; mais cette objection serait dirigée non point contre la thèse, mais contre ceux qui la combattent.

1) La plupart des Itt. prennent pour l'objection les mots σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω, et font de δείξόν... le commencement de la réponse. Dans ce bizarre système l'opposition de σὺ et κἀγὼ aurait le sens de ἄλλος, ἄλλος. „Vous avez la foi, moi j'ai les œuvres; peu importe, l'un vaut l'autre; cela va très-bien, tout est en règle." L'objection serait peu forte, et l'interprétation semble bien forcée. Comment la réponse répondrait-elle? c'est ce qu'on ne peut comprendre. Il semble qu'il suffit de lire la phrase sans parti pris pour reconnaître immédiatement, *a*) que σὺ πίστιν ἔχεις ne peut s'adresser qu'à l'homme qui prétend avoir la foi et se passer des œuvres; *b*) que δείξόν est la suite et non la réponse des mots qui précèdent, et ne peut se placer dans une autre bouche.

2) D'autres Itt. (Knapp) recourent à une solution très-analogue, mais en arrêtant l'objection après ἔχεις, et en commençant la réponse à κἀγὼ. Dans ce système assez bizarre l'objection serait une ironie: σὺ πίστιν ἔχεις, c'est-à-dire: „Prétendez-vous avoir la foi, vous qui rabaissez si fort ses priviléges?"

Ce système se réfute par les mêmes considérations que le précédent, et il est peut-être encore moins vraisemblable.

Je laisse les solutions également forcées de Storr, Schneckenburger et Kern, et j'arrive à deux autres, qui seules me semblent admissibles.

3) Entre les v. 17 et 18 on pourrait supposer une phrase sousentendue, contre laquelle serait dirigée l'objection annoncée par

ἀλλ' ἐρεῖ τις, et dans ce cas exprimée dans les v. 18 et 19. Dans ce système, voici quel serait l'enchaînement des idées: 17. „La foi sans les œuvres est morte." Phrase sousentendue: „Le nieriez-vous? prétendriez-vous que la foi dispense des actes?" v. 18: „mais on sera en droit de vous dire . . . ." Nous avons rencontré une difficulté analogue et recouru à la même solution au début du v. 15, où nous avons dû sousentendre une phrase intermédiaire, pour expliquer le caractère d'opposition de δὲ, tandis que le raisonnement était une confirmation.

4) Gebser a supposé avec beaucoup de vraisemblance, à mon avis, que ἀλλ' ἐρεῖ τις annonce une objection faite non à la thèse de Jaques, mais au prétexte de son adversaire, prétexte exprimé v. 14, au commencement de la subdivision: ἐὰν πίστιν λέγῃ τὶς ἔχειν. Ce serait ici une réponse de l'apôtre à ce prétexte, réponse dont voici la paraphrase: „Mais (pourra dire encore quelqu'un de distingué par ses œuvres et prouvant ainsi sa foi, en vue de celui qui se vantait tout à l'heure d'avoir la foi, tandis qu'il ne produisait aucune œuvre à l'appui) tu prétends avoir la foi, tandis que moi, j'ai les œuvres; cependant tu ne peux prouver cette foi qui ne se manifeste par aucun résultat, tandis que moi, je te présente mes œuvres comme effet et garantie de la mienne."

Σὺ πίστιν ἔχεις. Grotius: „Habes fidem, eamque multum jactas."

Κἀγὼ ἔργα ἔχω. Grotius: „Ego vero de fide mea tacens do operam piis factis." La fin du verset démontre que ces mots ne signifient pas: „J'ai les œuvres et non la foi," mais: „J'ai les œuvres, garantie de la foi."

Δεῖξόν. Cet impératif de l'aoriste „rem semel faciendam et brevi transeuntem designat" (Schneck., Winer). Δείκνυμι ne signifie donc pas ici: prouver par l'ensemble de sa vie, mais prouver, démontrer un fait, comme devant le juge d'un procès.

Χωρίς. Texte reçu, ἐκ. D'après l'autorité des meilleurs instruments et la presque unanimité des critiques, il faut χωρίς. Ἐκ a probablement été introduit par des critiques qui ne comprenaient pas l'ironie exprimée par χωρίς, et qui, logiquement, voulaient que la foi fût prouvée *par* (ἐκ) les œuvres.

Σθ. Quelques instruments anciens, alex., occid. etc. suppriment ce second

σω. Certainement la phrase y gagnerait beaucoup, surtout χωρίς étant admis; mais c'est probablement pour cela même qu'il a été effacé, et les témoignages externes paraissent exiger qu'il soit maintenu.

Il y a donc ici une ironie portant sur cette étrange foi, sans efficace et sans fruits. C'est un véritable argument par l'absurde. Il suffit à l'auteur de montrer les conséquences de la thèse qu'il combat, pour qu'on en reconnaisse la folie; et à cette thèse insensée il oppose, à la fin du verset, la foi active du fidèle, ou, pour mieux dire, ses œuvres, qui, à elles seules, démontrent la réalité de sa foi, plus véritable et moins vaniteuse que l'autre.

Au verset suivant l'ironie va devenir plus amère, et l'absurdité plus évidente encore. C'est par l'exemple des démons, que Jaques va confondre son adversaire; il le contraindra à reconnaître, comme une légitime conséquence du principe que lui-même a posé, que la foi des habitants de l'enfer vaut la sienne, et qu'à ce point de vue il est leur semblable, et n'a pas plus de droit qu'eux au salut.

19. Ὅτι ὁ θεὸς εἷς ἐστι.

Il y a sur ces mots une foule de variantes sans autorité, et qui altèrent peu le sens. Elles sont probablement dûes aux conséquences dogmatiques que l'on tirait ou craignait de voir tirer de ce passage. A peu près toutes les phrases du N. T. directement relatives à la divinité de J. C. ont été l'objet de semblables variations.

Si l'on se rappelle la lutte longue et ardente des Juifs contre les Païens, et l'horreur que le polythéisme leur inspirait, on comprendra facilement quel'unité de Dieu était pour eux la base et la gloire de la foi, le drapeau, pour ainsi dire, de leur religion comme de leur nationalité. C'est d'ailleurs ce dont leur histoire rend amplement témoignage. Il en fut à peu près de même chez les Chrétiens judaïsants. Hermas (Past. Mand. I): πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ὁ θεός ἐστιν ὁ τὰ πάντα κτίσας. Beaucoup d'entre eux attachaient à cet article une telle importance, qu'à lui seul il leur semblait assurer le salut. Justin-Martyr et les Homélies Clémentines (Dial. cum Tryph. fol. 370. Ed. Col. Hom. III, c. VI.) le laissent voir clairement. Il est donc fort naturel que ce soit par cet endroit que Jaques attaque ceux qui croyaient suffisante la foi sans œuvres. Cela peut même encore contribuer

à éclaircir utilement la question toujours obscure et contestée du but spécial de l'apôtre dans cette polémique.

Toutefois on pourrait bien s'être trop pressé de conclure de là que Jaques, très-certainement, n'avait ici en vue que la simple foi au monothéisme et l'importance exagérée que les Judaïsants y attachaient, même alors qu'elle demeurait sans influence sur la vie. C'est trop restreindre la pensée de Jaques, qui pourrait bien avoir choisi de préférence cet article de croyance, parce qu'il était celui qui lui fournissait le rapprochement le plus saillant avec la foi des démons.

Καλῶς ποιεῖς. Ce style coupé et presque dialogué caractérise notre épître, et lui donne un caractère remarquable de naturel et de vivacité.

Πιςεύσσι καὶ φρίσσσσι. Les Itt. voient ici une allusion à l'opinion générale des Juifs et des premiers Chrétiens, suivant laquelle les démons, adjurés au nom de Dieu de laisser en paix les démoniaques ou les malades dont ils avaient pris possession, en sortaient avec des signes de violence et de terreur. Rien ne s'oppose cependant à ce que nous préférions le sens, plus relevé et tout aussi naturel, de la frayeur éprouvée par des êtres condamnés et ennemis de Dieu, à la pensée de son pouvoir.

Φρίσσσσι, ἅπ. λεγ. Φρίσσω ou *φρίττω, frémir d'horreur,* se retrouve dans Homère et Plutarque; verbe onomatopée, comme les mots français *frire* et *frisson,* qui pourraient bien en dériver.

Lactance nous a conservé un oracle d'Apollon Milésien, qui, consulté sur la religion des Juifs, répond par des vers, où ce même verbe (ou plutôt son composé) se retrouve, et (chose singulière) précisément en parlant des *démons* épouvantés par la présence de Dieu.

Ἠδὲ θεὸν βασιλῆα καὶ γεννητῆρα προπάντων
Ὃν τρέμεται καὶ γαῖα, καὶ ὀρανὸς ἠδὲ θάλασσα
Ταρτάρεοί τε μυχοὶ, καὶ δαίμονες ἐκφρίττεσιν.

§. 20. v. 20—25. PREUVE TIRÉE DE L'HISTOIRE SAINTE.

20. *Θέλεις δὲ γνῶναι, ὦ ἄνθρωπε κενὲ, ὅτι ἡ πίςις χωρὶς τῶν ἔργων νεκρά ἐςιν;* 21. *Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ*

ἡμῶν ὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἀνενέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον; 22. Βλέπεις, ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελείωθη· 23. καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα· Ἐπίστευσε δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη. 24. Ὁρᾶτε, ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ ὐκ ἐκ πίστεως μόνον. 25. Ὁμοίως δὲ καὶ Ῥαὰβ ἡ πόρνη ὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ὑποδεξαμένη τοὺς ἀγγέλους, καὶ ἑτέρᾳ ὁδῷ ἐκβαλοῦσα;

20. *Or veux-tu, homme irréfléchi, t'assurer que la foi sans les œuvres est morte?* 21. *Abraham, notre père, ne fut-il pas justifié par les œuvres, lorsqu'il offrit son fils Isaac sur l'autel?* 22. *Tu vois que sa foi concourait avec ses œuvres, et que c'est de ses œuvres qu'elle recevait son entier complément.* 23. *Ainsi se réalisa la parole de l'Ecriture: „Abraham crut à Dieu, cela lui fut imputé à justice, et il fut appelé ami de Dieu.“* 24. *Vous voyez donc que l'homme est justifié par les œuvres et non pas seulement par la foi.* 25. *De même Rahab, la prostituée, n'a-t-elle pas été justifiée par ses œuvres, lorsqu'elle reçut les messagers* hébreux, *et qu'elle les fit partir en sûreté par un autre chemin?*

Nouvelle preuve à l'appui de la thèse de l'apôtre, tirée de deux traits de l'histoire sainte.

I. v. 20—24. *Exemple d'Abraham.*

Du v. 20 au 22 l'apôtre conserve la seconde personne du singulier; au v. 23 il est contraint par l'idée d'interrompre cette forme, et au v. 24 il ne la reprend point, et recourt à la seconde personne du pluriel. Gebser a cru en conséquence que, v. 20—23, nous avions toujours la suite de l'objection annoncée v. 18

par ἀλλ' ἐρεῖ τις, et qu'au v. 24 seulement l'apôtre reprenait la parole en son propre nom. Cela me semble peu probable, car le v. 24 est un élément nécessaire du raisonnement qui précède, et ne peut guère se placer dans une bouche différente. Je croirais plutôt que Jaques continue assez naturellement la forme commencée, comme s'adressant toujours à la même personne, mais en oubliant, pour ainsi dire, qu'il a fait parler un tiers. Puis, cette forme étant rompue au v. 23, il l'abandonne et reprend tout aussi naturellement au v. 24 la seconde personne du pluriel, beaucoup plus convenable pour la conclusion.

20. *Θέλεις δὲ γνῶναι;* forme pleine de vivacité. Elle éveille l'attention, et promet un argument évident et nouveau. C'est dans un but et pour un effet analogues, que Paul emploie les formes: *Γνωρίζομεν δὲ ὑμῖν* (2 Cor. VIII, 1), *οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν*, etc.

Κενὲ. Ce mot peut se traduire ici de diverses manières. Les Itt. le rendent le plus souvent par *vide de foi,* rebelle, incrédule. J'aime mieux lui donner la signification de *vide de sens*, léger, irréfléchi; cela se lie mieux avec la forme d'introduction: „Eh bien! veux-tu savoir . . . .", qui suppose des adversaires entachés d'ignorance et de stupidité.

21. *Ἀβραάμ.* L'exemple d'Abraham était ici tout à fait à propos. C'était une argumentation forte et heureuse, que celle qui appuyait la nécessité des œuvres pour la foi sur l'exemple d'Abraham, père et modèle des Chrétiens Judaïsants, type de la foi parfaite, honoré à ce titre de l'approbation et des récompenses divines, et surnommé par ce motif *Père* des croyants (Rom. IV, 11). La vie du patriarche et les leçons qui pouvaient s'en déduire figuraient souvent dans la théologie juive, et se rencontrent aussi dans le N. T. (Jean VIII, 39; Rom. IV, 1 et passim; Gal. III, 6 et passim; Héb. XI, 17—19). On ne peut donc conclure avec certitude de cet appel à l'exemple d'Abraham, que Jaques ait eu l'intention de faire une allusion polémique aux enseignements de Paul, et on pourrait l'envisager simplement comme un emploi naturel et très-heureux d'un lieu commun de la théologie juive. Toutefois nous reviendrons sur cette question au v. 26.

Ἡμῶν, (le père) *de nous*, Juifs et Judaïsans.

Οὐκ etc.; négation interrogative, équivalant à une forte affirmation.

Ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη. Nous renvoyons au v. 23 les explications à donner sur la justification d'Abraham. Quant à la doctrine de Jaques sur la justification des fidèles, on la verra ressortir de tous les détails de cette subdivision, et elle sera plus spécialement comparée à celle de Paul, v. 26.

Ἐδικαιώθη. Voyez ci-dessus I, 20. *Δικαιοῦσθαι* signifie être agréable à Dieu, parce qu'on est juste devant lui, ou parce qu'on est rétabli dans les privilèges de la justice. Dieu veut le bien moral et approuve ceux qui le pratiquent. Son approbation est en raison nécessaire du perfectionnement moral de ceux qu'il approuve. Il approuve ceux qui sont *δίκαιοι*, ou qui, par leur repentir, leur docilité, leur renoncement et leur amour, en un mot par leur foi, ont une communion de volonté avec lui assez réelle, pour être susceptibles de recevoir son approbation. Ainsi l'homme peut être *justifié* par une foi assez vivante pour produire les œuvres, ou par des œuvres provenant d'une intention assez pure, pour prouver que la foi, c'est-à-dire l'amour, vit dans le cœur. Telle paraît être ici la pensée de St. Jaques. Voyez au v. 22.

Ἀνενέγκας, ayant offert, après avoir offert. Ἀναφέρειν, porter en haut, est synonime de *προσφέρειν*; expression très-usitée en parlant des sacrifices. Le raisonnement de Jaques est clair. Grotius: „Quod si Abrahami fides illa adeo prædicata Gen. XV, 6 profuit quidem, sed non sola, quid est cur alii de sua fide non operante plus promittere sibi debeant? Abraham, si fidem ad favorem Dei conciliandum ac retinendum sibi credidisset sufficere, abstinuisset opere tam luctuoso, de quo jam loquitur hic scriptor."

22. Ceci ne doit pas être traduit dans un sens interrogatif; car, dit Knapp, „quietus hic ac remissus sermo ei magis convenit, cui propositum est edocere quid ex ante dictis efficiatur; omninoque ad unum orationis ambitum pertinent quæ v. 22 et 23 continentur."

Ce verset renferme, en deux thèses successives relatives à Abraham, la véritable doctrine de Jaques sur la justification, doctrine très-claire, aussi digne de notre attention comme philosophique et raisonnable, que comme évangélique et inspirée. On peut

l'envisager comme éclaircissant, coordonnant et complétant soit l'enseignement de Paul à ce sujet, soit celui de Jaques lui-même au verset précédent, trop bref et trop incisif pour suffire à l'exacte appréciation du dogme.

Συνήργει. Συνεργεῖν τινι, contribuer à quelque résultat par un moyen quelconque; *συνεργεῖν, travailler avec,* aider.

Συνήργει τοῖς ἔργοις. L'apôtre représente ici la foi, non comme remplacée par les œuvres, mais comme se réunissant aux œuvres pour opérer la justification de l'homme, ce qui modifie la thèse en apparence si absolue du v. 21, et relève le rôle de la foi, que Jaques était bien loin de vouloir annuller. Il ne dit nulle part que la foi soit inutile ou superflue, mais seulement que, séparée des œuvres, elle est morte, ou en d'autres termes n'existe pas. Ce qui revient à dire (comme il va le faire) que les œuvres sont nécessaires pour la compléter.

Ἐτελειώθη. Τελειῶν, rendre parfait, est synonime de *ἀποτελεῖν.* Voyez I, 15. Voyez aussi 2 Cor. XII, 9, où *τελειῶμαι* au passif a le sens de *développer, manifester sa puissance,* sens qui conviendrait parfaitement ici.

Cette seconde thèse de l'écrivain sacré est le complément de la précédente. La première faisait ou laissait entendre que la foi est nécessaire pour produire les œuvres; celle-ci affirme qu'il faut les œuvres pour compléter la foi. Ainsi l'apôtre présente sa doctrine avec plus de netteté qu'au v. 21. Cet enseignement, dont la forme est remarquablement précise et mesurée, est pour le fond parfaitement équivalent à l'enseignement métaphorique des v. 20 et 26. Nous retrouverons encore au v. 24 la même doctrine, quoique autrement exprimée.

La formule du v. 21, *ἐξ ἔργων δικαιῶσθαι,* doit donc évidemment être commentée par le v. 22, et (comme l'observe KERN) elle doit, d'après Jaques lui-même, être modifiée comme suit: *δικαιῶσθαι ἐξ ἔργων οἷς ἡ πίστις συνεργεῖ, καὶ ἐξ ὧν ἡ πίστις τελειῶται.*

23. *Καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα.* Cette formule, ainsi que *ἵνα πληρωθῇ* et quelques autres analogues, est fréquemment employée dans le N. T. pour annoncer des citations de l'Ancien. Voyez en particulier Marc XV, 28 et Jean XIX, 24.

Il est reconnu que ces formules n'indiquent pas toujours une citation exacte, une prédiction positive, une conséquence réelle du passage cité, mais souvent une simple application de nature à frapper ou à édifier. Il y a ici quelque chose de semblable, puisque Jaques applique au sacrifice d'Isaac (Gen. XXII) l'éloge donné à Abraham par le texte sacré longtemps auparavant (Gen. XV, 6), à l'occasion de la foi d'Abraham à la promesse divine d'une nombreuse postérité. Sous ce point de vue la citation que Paul fait (Rom. IV, 3, et Gal. III, 6) de ce même passage pour en tirer une conclusion en apparence contraire à celle de Jaques, est beaucoup plus exacte, puisque dans le texte de la Genèse il n'est question que de foi et non d'œuvres. Mais Jaques généralise cette formule, en l'appliquant à la vie entière d'Abraham, œuvres et foi. Il laisse la lettre et prend l'esprit. C'est comme s'il disait: „Ce que l'Ecriture dit d'Abraham s'applique non seulement à la foi manifestée dans une certaine occasion, mais à la nature même de cette foi vivante, qui se manifesta toujours par des œuvres admirables. Considérez en particulier le sacrifice d'Isaac, qui eut lieu quelque temps après; il démontre ce qu'était réellement cette foi, et comment les œuvres y étaient intimement unies."

Si donc Paul a mieux suivi la lettre de la citation, Jaques de son côté en a parfaitement saisi l'esprit. Aussi Jaques n'est-il ni le seul, ni le premier, qui ait appliqué la déclaration de la Genèse et l'éloge qu'elle donne à la foi d'Abraham, au sacrifice d'Isaac, c'est-à-dire à ce qu'il y a eu de plus saillant dans les œuvres du patriarche. On trouve des allusions à ces deux idées réunies, Sirach. XLIV, 20; 1 Macc. II, 52, et même Héb. XI, 17—19.

Καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη. Cette phrase commente et éclaircit la précédente. *Φίλος θεοῦ* n'exprime pas une idée réellement différente de *δίκαιος,* comme nous l'avons dit v. 21; *φίλος* doit, ce semble, se prendre ici dans le sens objectif ou passif (*aimé* de Dieu), quoique les passages de l'A. T. où Abraham est ainsi désigné, et auxquels Jaques paraît faire allusion, semblent plutôt le prendre dans le sens subjectif ou actif (*aimant Dieu*). C'est Esaïe XLI, 8: אַבְרָהָם אֹהֲבִי, et 2 Chron. XX, 27: אַבְרָהָם אֹהַבְךָ. Les LXX les ont traduits tous deux dans le sens passif.

Du reste l'idée de *φίλος θεοῦ* n'est nullement exprimée dans

la Genèse, mais elle est implicitement contenue Gen. XXII, 16. Il est évident de plus que cette expression était usitée chez les Juifs. Outre les deux passages qui viennent d'être indiqués, PHILON fait dire à Dieu en parlant d'Abraham, *φίλος μου*, et même le Coran désigne ainsi Abraham.

24. *Ὁρᾶτε.* L'auteur sacré revient à la seconde personne plurielle, et abandonne tout à fait le personnage qu'il apostrophait au v. 20. Il déduit ici de l'exemple d'Abraham une conclusion plus générale que celle qui est exprimée v. 22 et 23. Là en effet il ne concluait que relativement à la justification d'Abraham; ici il fait de cette conclusion spéciale un argument en faveur de sa thèse sur la justification en général.

Τοίνυν est retranché par les meilleurs instruments et par la presque unanimité des critiques.

Le point d'interrogation placé d'ordinaire après *μόνον* doit être supprimé, et la phrase prise dans un sens positif, comme le v. 22.

Quoique la formule de la justification *ἐξ ἔργων* semble d'abord bien absolue, le mot *μόνον* montre qu'il n'en est pas ainsi, et que Jaques veut seulement qu'on réunisse les œuvres à la foi. De plus cette formule doit évidemment s'interpréter d'après ce qui précède, et, comme le dit SCHARLING: „Plena sententia hæc est: *Ὁρᾶτε, ὅτι ἐξ ἔργων (τῆς πίστεως) δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως (καθ' ἑαυτὴν, χωρὶς τῶν ἔργων) μόνον.*"

II. v. 25. *Exemple de Rahab.*

25. L'apôtre continue à prouver sa thèse par des exemples tirés de l'Histoire Sainte, mais celui qu'il associe au précédent en diffère beaucoup. Après Abraham vient Rahab, et, après avoir développé l'histoire du Père des Croyants, Jaques place en regard celle d'une simple femme, d'une femme vulgaire, bien plus, coupable et dégradée, sauvée toutefois par ses œuvres. L'intention de l'auteur est évidente. On voit qu'il veut par ces deux exemples si différents, choisis aux deux extrémités de l'échelle des héros de l'A. T., embrasser toutes les nuances intermédiaires, et rendre sa démonstration plus persuasive et plus saillante.

Ὁμοίως δὲ καὶ Ῥαὰβ. Voy. sur l'histoire de Rahab Josué II, et comparez Héb. XI, 31.

Les Juifs donnaient assez de place à Rahab dans leurs rêveries rabbiniques. Son histoire avait attiré leur attention spéciale par les circonstances singulières ou frappantes dont elle était entourée, et auxquelles les rabbins ajoutaient une foule de fables inutiles à rapporter. Cela fait encore mieux comprendre que Jaques, parlant à des Chrétiens Judaïsants, se soit servi de l'exemple de Rahab pour les convaincre.

L'emploi parallèle de l'histoire de Rahab dans l'épître de Jaques et dans celle aux Hébreux soulève quelques difficultés. Il y a donc de l'intérêt à remarquer que les trois récits bibliques de cette histoire (Jos. II; Jaq. II, 25; Héb. XI, 31) ne sont point conçus dans les mêmes termes, et sont tout à fait indépendants l'un de l'autre quant à l'expression. Josué dit qu'il envoya νεανίσκας κατασκοπεῦσαι. Dans l'épître aux Hébreux on trouve δεξαμένη κατασκόπας, et nous avons ici ὑποδεξαμένη τὰς ἀγγέλας. Voilà pour ce qui regarde l'arrivée des espions. Quant à l'accueil qu'ils reçurent et à leur départ, Jaques dit: ἑτέρᾳ ὁδῷ ἐκβαλοῦσα, et l'épître aux Hébreux: δεξαμένη . . . μετ' εἰρήνης.

Ὁμοίως. La phrase est terminée dans les Edd. et les Mss. par un point d'interrogation, et, en effet, elle paraît interrogative. *N'est-ce pas de la même manière que Rahab aussi . . . .?*

Δὲ ici n'indique aucune opposition. On le trouve plus d'une fois employé dans cette épître comme exprimant une simple liaison.

Πόρνη. Nous croyons devoir prendre ce mot dans son sens propre. Ce sens n'a été repoussé que par suite d'un respect mal entendu pour les personnages de la Bible. Est-ce donc que la Madeleine, qui pleurait aux pieds de J. C., n'avait point de fautes à déplorer? En hébreu זוֹנָה. On a voulu dériver ce mot du chaldéen זוּן *nourrir,* et tirer de là pour זוֹנָה le sens de *femme qui donne à manger,* aubergiste; chose tout à fait invraisemblable. Rien n'indique le moins du monde, rien ne permet même de supposer qu'il y eût à cette époque des auberges en Canaan, tandis que la Genèse ne nous laisse pas ignorer qu'à une époque bien antérieure on y trouvait déjà des femmes prostituées. Les espions ne pouvant ni trouver des auberges, ni, vu leur mission,

recourir à l'hospitalité, furent contraints de chercher un asile chez Rahab. Je ne dis rien de ceux qui ont voulu traduire זוֹנָה ou πόρνη par *patenne*, à l'aide du sens métaphorique de זָנָה, être idolâtre. Cette conjecture ne mérite pas même d'être réfutée.

Οὐκ, négation ici interrogative et par conséquent affirmative.

Ἐξ ἔργων ἐδικαίωθη. Jaques ne parle ici que de la justification par les œuvres, et ne dit mot de la foi qui les produisait, ou qu'elles complétaient, comme il l'a fait en parlant d'Abraham (v. 22). Cela ne prouve nullement que cette idée de la foi opérant avec les œuvres fût ici étrangère à sa pensée. Son point de vue et son but spécial l'engagent à insister particulièrement sur une face de son sujet, sans toutefois nier l'autre. L'auteur de l'épître aux Hébreux, en revanche, insiste de préférence sur la face opposée, qui était plus en rapport avec son but particulier, mais en réalité il ne nie pas davantage le point de vue de Jaques, il ne fait que le compléter. Jos. II, 9 l'idée de *foi* n'est pas exprimée, mais elle est évidemment supposée. Toute l'action de Rahab suppose une conviction profonde, active et courageuse, qui en était le principe, c'est-à-dire une *foi*, principe de *l'œuvre*.

Ἐδικαιώθη. Cette *justification* de Rahab ne s'applique probablement en cet endroit qu'à la délivrance temporelle dont Rahab fut l'objet, délivrance envisagée comme une preuve de la bienveillance divine. La pensée de Jaques ne semble pas pouvoir ici s'étendre au delà du fait historique de la conservation de la vie de Rahab et de ses proches.

Ἄγγελος n'a ici que le sens de *messagers*, et désigne les *κατασκόπους*.

§. 21. v. 26. LA FOI MORTE. CONCLUSION.

26. *Ὥσπερ γὰρ τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρόν ἐστιν, οὕτω καὶ ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων νεκρά ἐστι.*

26. *Comme donc le corps privé de l'esprit est mort, de la même manière la foi sans les œuvres est morte.*

Ce verset ne renferme autre chose que la conclusion et le ré-

sumé de la subdivision entière. C'est la thèse de l'apôtre ramenée et formulée après la démonstration.

Cette thèse est exprimée à l'aide d'une comparaison déjà indiquée v. 17. Au premier coup d'œil cette comparaison peut causer quelque surprise. On ne s'attendrait pas à voir la foi comparée au corps visible et matériel, et les œuvres extérieures à l'esprit. Il est bien probable que l'apôtre Paul s'y fût pris autrement, et qu'il eût comparé la foi à l'âme, et les œuvres au corps. La comparaison de Jaques est cependant en réalité plus naturelle qu'il ne semble d'abord, car pour lui les œuvres ne sont probablement pas seulement les actes matériels, mais surtout le principe de vie, d'amour, l' ἐλευθερία qui les fait accomplir. Dépouillée de ce principe, la foi n'est à son tour qu'une forme extérieure tout à fait étrangère à l'activité vivante de l'âme chrétienne.

En terminant cette subdivision, nous devons en déduire la réponse à deux questions qu'elle a soulevées, et que nos remarques ont déjà éclaircies:

1) Quelle était la doctrine de Jaques sur la justification, et en quoi différait-elle de celle de Paul?

2) Jaques a-t-il eu l'intention de combattre, soit directement, soit indirectement, la doctrine de Paul, ou peut-être les exagérations de ses disciples?

I. Nous croyous avoir suffisamment montré, spécialement au v. 22, que Jaques voulait chez les disciples et la foi et les œuvres, une foi qui produisît les œuvres, et des œuvres qui fussent le produit de la foi. C'est précisément aussi là ce que voulait Paul; donc, au point de vue pratique, il n'y a aucune différence entre la doctrine de l'un et celle de l'autre. En ce qui tient à la conduite de la vie, l'un et l'autre auraient probablement donné les mêmes préceptes et les mêmes directions. C'est là l'essentiel.

Mais, au point de vue théologique, c'est-à-dire en ce qui tient aux principes, à leur exposition et à leur enchaînement, il faut reconnaître franchement qu'il n'en est pas complétement de même.

La diversité d'enseignement des deux apôtres est sans aucun doute plus apparente que réelle. Elle tient en grande partie à ce qu'ils attachaient des sens assez divers aux mots *foi, œuvres,* et à ce qu'ils combattaient des adversaires différents; Paul, luttant

contre des adversaires qui élevaient assez haut les œuvres de la loi pour nier la nécessité de la foi, et Jaques contre des Judaïsants qui supposaient que la croyance au monothéisme dispensait d'une conduite conséquente.

Malgré toutes ces restrictions, cependant, il reste toujours une différence réelle entre la doctrine ou plutôt entre la philosophie dogmatique de Paul et celle de Jaques; une différence au moins de point de vue et de tendance. Pour l'exprimer, j'emprunte la formule exacte et précise donnée par SCHARLING: „Paul envisageait la foi comme source des bonnes œuvres parce qu'elle justifie l'homme, et Jaques comme justifiant l'homme parce qu'elle est la source des bonnes œuvres."

II. La solution de cette première question ne suffit pas à résoudre la seconde. C'est dans les détails de l'enseignement de Jaques, et dans les circonstances où il se trouvait, que la solution doit être cherchée.

Cette seconde question a été vivement débattue entre les critiques, et, à l'heure qu'il est, ils sont encore bien loin d'être d'accord.

Ceux qui ont vu dans ce chapitre une allusion polémique à l'enseignement de Paul, se sont principalement appuyés sur l'opposition des deux doctrines, et surtout sur la contradiction saillante des formules employées pour les exprimer; puis sur cette circonstance si frappante, que les deux mêmes exemples, celui d'Abraham et celui de Rahab, sont choisis des deux côtés pour appuyer des thèses contradictoires, au moins dans la forme.

A cela on a bien répondu que les deux doctrines n'étaient point réellement opposées; que l'épître de Jaques s'adressait à des disciples et à des abus étrangers à l'enseignement de Paul, que l'exemple d'Abraham, étant un lieu commun de la théologie des rabbins, avait pu être employé des deux côtés sans intention polémique; que celui de Rahab n'était pas employé par Paul, puis que le passage dont on argumente se rencontre dans l'épître aux Hébreux, qui n'est pas de lui. Ces raisons ont toutes une force réelle, cependant elles ne paraissent pas encore suffire pour prouver complétement la négative, en face des faits historiques qui rendent le contraire extrêmement probable. En effet, on ne peut nier d'autre part que dans la première église il n'y eût lutte établie,

et parfois assez âpre, entre la tendance judaïsante et la tendance ethnico-chrétienne; que Paul et Jaques, quoique apostoliquement unis et reconnaissant mutuellement leurs droits apostoliques, ne se trouvassent cependant être les chefs des deux tendances; que Paul en particulier n'ait été plus d'une fois entravé par les hostilités des disciples de Jaques, comme il s'en plaint Galat. II, 12; que l'épître aux Hébreux, si (comme cela paraît certain) elle n'est pas l'ouvrage de Paul, ne le soit au moins de quelqu'un de ses compagnons d'œuvre et disciples. Dans cet état de choses il est bien improbable que les oppositions remarquées entre les deux enseignements pour le fond et surtout pour la forme, soient tout à fait fortuites, et que les déductions de Jaques n'aient été en rien déterminées, modifiées, ou du moins influencées par l'action de Paul dans l'Eglise. Qu'y a-t-il donc de contradictoire ou même d'invraisemblable à supposer que, tout en combattant le formalisme desséché des Judaïsants, Jaques éprouvait aussi quelque crainte de l'abus assez analogue qu'on pouvait faire, et que peut-être il avait vu faire des formules absolues auxquelles Paul avait donné cours, et qu'il s'exprime à dessein de manière à les limiter et à les éclaircir?

SECONDE PARTIE.

CHAPITRES III, IV, V.

La première partie opposait la piété réelle et profonde à la piété superficielle, en les faisant contraster par quelques traits généraux. La seconde tend au même but, par le développement de quelques traits plus particuliers. En effet nous allons maintenant passer en revue une série d'enseignements spéciaux, moins liés entre eux, plus objectifs, plus pratiques, mais concourant tous à caractériser la piété de conviction et de sentiment, par opposition à la piété superficielle.

Il ne faut pas au reste oublier que l'apôtre n'a pas dessein ici de faire de la théorie. On peut même douter que, dans cette seconde partie au moins, il ait eu l'intention de suivre un plan réel. Il a sans aucun doute essentiellement voulu combattre les vices qui lui paraissaient les plus indignes de la foi, et les plus graves dans son église. Mais, par suite de son point de vue spécial et de sa profonde psychologie chrétienne, il a été chercher au fond du cœur humain, pour l'en arracher, le germe de ces péchés qu'il voyait avec douleur paraître au grand jour et se développer dans la vie. De la sorte il s'est trouvé que, soit par le choix des vices combattus, soit surtout par la nature du combat, ces petites luttes de détail se sont toutes rattachées à la grande idée qui féconde tout l'écrit; et leur succession, dont l'ensemble compose la seconde partie, a formé naturellement l'application de la première.

PREMIÈRE DIVISION. Chapitre III.

Tempérance et douceur chrétiennes dans l'emploi de la parole.

SECTION I, v. 1—12. ENSEIGNEMENT GÉNÉRAL SUR LA TEMPÉRANCE DANS LES PAROLES, PRINCIPALEMENT EN CE QUI TOUCHE AUX AVIS DONNÉS AU PROCHAIN ET AUX JUGEMENTS PORTÉS SUR SON COMPTE.

§. 22. v. 1. 2. EMPIRE SUR LES PAROLES. PRÉCEPTES ET MOTIFS.

1. *Μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, ἀδελφοί μου, εἰδότες, ὅτι μεῖζον κρίμα ληψόμεθα·* 2. *πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες. Εἴ τις ἐν λόγῳ οὐ πταίει, οὗτος τέλειος ἀνὴρ, δύνατος χαλιναγωγῆσαι καὶ ὅλον τὸ σῶμα.*

1. *Ne vous empressez pas, mes frères, à vous faire docteurs d'autrui, et souvenez-vous que,* par cette conduite, *nous nous attirons un jugement plus rigoureux;* 2. *car nous péchons tous en plusieurs manières. Et, si quelqu'un ne pèche point en paroles, c'est un homme parfait, capable de contenir dans l'ordre son corps entier.*

On ne peut trouver de lien réel entre le chapitre précédent et celui-ci, malgré tous les efforts tentés pour y réussir. Ce nouvel enseignement ne paraît se rattacher ni au morceau qui précède, ni, comme cela arrive quelque fois, aux derniers mots. Mais, s'il n'y a pas de lien, il y a cependant un rapport qu'on ne peut méconnaître avec la tendance générale de l'épître, et avec des préceptes antérieurs (I, 19. 20. 26) sur les paroles amères et passionnées.

Dans toute la section *la langue* est poétiquement personnifiée, comme un être puissant et redoutable que le Chrétien doit dompter. Toutefois il est aisé de voir (en particulier par la section suivante, v. 13—18), que l'apôtre songe moins à combattre ici la médisance et l'acte matériel de paroles imprudentes ou mauvaises, que le sentiment passionné qui dicte un langage haineux et irritant. C'est bien là ce qu'on devait attendre de l'écrivain, d'après le caractère général de l'épître.

1. *Διδάσκαλοι.* Ceci s'explique de deux manières assez diverses, et qui ont des résultats très-différents pour le sens de ce qui suit.

Quelques Itt., comme GROTIUS et GEBSER, prennent ce mot au pied de la lettre ou à peu près. Ils voient ici une allusion à l'ambition des Juifs d'être au nombre des docteurs de la Loi, et aux vices de ceux-ci (Mt. XXIII, 6. 7). Ils rendent donc *διδάσκαλος* par *episcopus*. D'autres ont pris *διδάσκαλος* dans un sens métaphorique, comme CALVIN, qui le rend par *censor*, et CARPZOW, par *cavillator* etc. Ces derniers paraissent avoir saisi le vrai sens. On doit, ce semble, voir ici une passion vaniteuse, impatiente de jouer un rôle sous prétexte de zèle, et de redresser autrui sans en avoir le droit. SCHOTT: *„ne doctores se gerant.“* J'incline à adopter la réflexion suivante de SCHARLING, que lui-même cependant ne propose qu'avec doute: „Castigatur .... pruritus ille docendi, judicandi, reprehendendi et corrigendi, qualis in omni doctrinae novitate, fervescentibus discentium studiis, invalescere solet, etiam absque publico munere ac jure, qui pruritus quantus fuerit inter christianos, docent et epistola ad Corinthios prior XI, 5, et epistolæ pastorales, ubi (1 Tim. II, 11 et seqq.) interdicitur feminis, ne publice doceant in ecclesia.“ Cela nous conduit à penser qu'en attaquant le mauvais usage de la langue, l'apôtre a surtout en vue les disputes de religion, et plus spécialement le zèle amer des Judéo-Chrétiens. Cette conjecture est confirmée par la section suivante (v. 13—18). Il est intéressant de rapprocher de ceci les reproches faits dans le Concile de Jérusalem aux mêmes Judéo-Chrétiens par le même apôtre (Act. XV, 24).

Πολλοὶ. Ce mot est éclairci par la discussion précédente. Ce que l'apôtre craint, ce n'est pas qu'il y ait beaucoup de docteurs de la Loi, mais beaucoup de Chrétiens qui par orgueil agissent en docteurs et en censeurs d'autrui. Ce n'est pas de l'organisation de l'Eglise qu'il s'occupe, mais des dispositions des âmes.

Εἰδότες ὅτι. Voici le motif du précepte.

Μεῖζον κρίμα ληψόμεθα. La même locution est employée Matt. XXIII, 14; Marc XII, 40; Luc XX, 47.

Κρίμα, signifie tantôt le procès, tantôt le jugement, et tantôt le châtiment. Il paraît réunir ici les deux derniers sens, et signifier la sentence de condamnation.

Ληψόμεθα, première personne du pluriel, employée dans un sens communicatif. L'apôtre se confond modestement avec ceux qu'il avertit. *Λαμβάνω* équivaut à לָקַח. Il a ici le sens de *assumere:* „nous nous attirerons."

Voilà donc le motif du précepte précédent. Ce motif se comprendra diversement, suivant l'interprétation qu'on aura adoptée pour *διδάσκαλος,* et par là il pourra nous éclairer encore sur le choix à faire entre les deux. Dans le système de Grotius, il sera question ici de la plus grande responsabilité contractée par ceux qui se chargent des fonctions de docteur, et qui s'en acquittent mal. — Mais en vérité ce sens serait ici bien étrange, et de plus il n'est point dans le texte. La menace de *μεῖζον κρίμα* n'est point adressée aux docteurs qui s'acquittent mal de leurs fonctions, ce donc le grec ne dit rien, mais à ceux qui veulent à tout prix être *διδάσκαλοι.* L'autre système fournit une interprétation bien plus probable. Le *μεῖζον κρίμα,* suivant nous, désigne le jugement sévère qu'appellent sur leurs têtes les hommes orgueilleux et présomptueux, empressés à condamner et à tyranniser le prochain en se donnant l'air de l'instruire. En agissant de la sorte, en effet, ils s'ôtent l'excuse de l'ignorance et le mérite de l'humilité. — Avec cette interprétation nous retrouvons ici les tendances ordinaires à notre apôtre: l'importance qu'il attache à l'humilité, à la charité bienveillante, et le soin qu'il apporte à réveiller chez le Chrétien la conscience de ses fautes et le sentiment de sa misère.

2. *Πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες*; vérité générale qui servira de base au raisonnement suivant. Les hommes sont non seulement imparfaits, mais pécheurs. Cela a été reconnu par tous ceux qui ont observé les autres, et qui se sont observés eux-mêmes. Cela est affirmé par les écrivains sacrés, et aussi par les Sages païens. Les commentateurs ont accumulé les citations sur ce point.

Πολλὰ n'est pas le régime de *πταίειν* qui est intransitif. C'est un neutre pluriel servant d'adverbe.

Πταίειν. Voy. ci-dessus II, 10.

Εἴ τις; raisonnement a fortiori sur les péchés de paroles. „Tout le monde pèche, dit Jaques, en paroles ou autrement. Mais,

en ce qui tient aux péchés de paroles en particulier, la difficulté de les éviter est immense." L'apôtre n'exprime point le lien de cette idée avec le précepte du v. 1, lien qui doit cependant exister, et qui est indiqué par *γάρ*. Il y a ici probablement une idée omise, et voici comment je la rétablis.

v. 1. *a.* Ne vous empressez pas à faire les docteurs,

b. ce serait assumer une plus grande responsabilité;

ellipse: ce serait de plus vous exposer infailliblement à des péchés multipliés:

v. 2. car *a.* nous péchons tous et de toutes manières.

b. Mais nul péché n'est plus facile, ni plus fréquent, que celui de paroles.

Ἐν λόγῳ; même sens que *ἐν τῷ λαλῆσαι* I, 19. Evidemment Jaques a principalement ici en vue les haines et les disputes pour cause de religion. Avec sa profondeur ordinaire il choisit dans cette matière, pour le désigner à l'attention des lecteurs, le point à la fois le plus caractéristique et le plus pratique, l'instrument des communications sociales et religieuses, l'acte qui manifeste l'orgueil haineux des docteurs sans mission, la parole.

Ἐν λόγῳ . . . . πταίει. Ces mots donnent en quelque sorte l'explication et le commentaire du *διδάσκαλοι* du v. 1. Ils montrent évidemment que *διδάσκαλοι* n'indiquait pas des docteurs ayant mission d'enseigner, mais des hommes ayant hâte de parler comme s'ils avaient cette mission.

Λόγῳ. Les Itt. qui adoptent pour *διδάσκαλοι* le sens de *docteurs* sont quelquefois conduits à rendre ce mot-ci par *doctrine*, ce qui rompt le fil du raisonnement, et embarrasse l'explication de ce qui suit. Je le fais synonime de *γλῶσσα*, conformément au sens adopté pour ce qui précède.

Τέλειος ἀνὴρ. Quel bel éloge de l'homme tempérant en paroles et maître de sa langue! Il y a donc ici une vertu importante prescrite aux fidèles, et à laquelle ils doivent aspirer avec zèle.

Δυνατὸς, suivi d'un infinitif, ne signifie pas seulement *puissant* dans un sens absolu, mais aussi *capable* d'un effort déterminé.

Après *δυνατὸς* il faut sousentendre non pas *ὤν,* mais *ἐστί.* En effet l'apôtre ne veut pas dire que l'homme en question est parfait, parce qu'il peut contenir le corps entier; mais qu'il peut

contenir le corps entier, parce qu'il est assez parfait pour ne point pécher en paroles.

Χαλιναγωγῆσαι. Voyez plus haut I, 26.

Χαλιν. καὶ ὅλον τὸ σῶμα. L'homme est donc appelé à une lutte difficile contre son corps et ses penchants, lutte incessante que le vrai Chrétien, rendu parfait par sa foi, peut seul soutenir.

Ὅλον τὸ σῶμα. L'interprétation de Grotius amène à voir ici l'Eglise. C'est une absurdité évidente, puisqu'il y a symétrie et opposition a fortiori entre *σῶμα* et *γλῶσσα.* Si l'apôtre eût pensé ici à l'Eglise, il n'aurait certes pas employé le verbe *χαλιναγωγῆσαι. Σῶμα* est plutôt une métaphore exprimant l'être animal et ses appétits, ses passions, auxquels le corps et ses membres servent d'organe. De la même manière *γλῶσσα* est une autre métaphore exprimant la parole, ou plutôt les passions auxquelles la parole sert d'organe. Comp. Matt. VI, 22.

§. 23. v. 3—8. IMPORTANCE DU PRÉCEPTE PROUVÉE PAR LA PUISSANCE DE LA LANGUE.

3. *Ἴδε τῶν ἵππων τοὺς χαλινοὺς εἰς τὰ στόματα βάλλομεν, πρὸς τὸ πείθεσθαι αὐτοὺς ἡμῖν, καὶ ὅλον τὸ σῶμα αὐτῶν μετάγομεν.* 4. *Ἰδού, καὶ τὰ πλοῖα, τηλικαῦτα ὄντα, καὶ ὑπὸ σκληρῶν ἀνέμων ἐλαυνόμενα, μετάγεται ὑπὸ ἐλαχίστου πηδαλίου, ὅπου ἂν ἡ ὁρμὴ τοῦ εὐθύνοντος βούληται.* 5. *Οὕτω καὶ ἡ γλῶσσα μικρὸν μέλος ἐστὶ, καὶ μεγαλαυχεῖ. Ἰδού, ὀλίγον πῦρ ἡλίκην ὕλην ἀνάπτει.* 6. *Καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας· οὕτως ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα, καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως, καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης.* 7. *Πᾶσα γὰρ φύσις θηρίων τε καὶ πετεινῶν, ἑρπετῶν τε καὶ ἐναλίων, δαμάζεται καὶ δεδάμασται τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπίνῃ.* 8. *Τὴν δὲ γλῶσσαν οὐδεὶς δύναται ἀνθρώπων δαμάσαι· ἀκατάσχετον κακὸν, μεστὴ ἰοῦ θανατηφόρου.*

3. *Voyez les chevaux : Nous mettons des freins dans leur bouche pour les contraindre à nous obéir, et par ce moyen nous fléchissons tout leur corps à notre gré.* 4. *Voyez encore les vaisseaux, dont la masse est si forte et que battent des vents si violents ; ils sont conduits par un tout petit gouvernail, partout où la puissante volonté du pilote le commande.* 5. *De même la langue, membre* faible et *petit, déploie une puissance extraordinaire. Voyez ! quel vaste incendie une petite flamme peut allumer.* 6. *La langue aussi est un feu, un monde d'iniquité. La langue est placée parmi nos membres, de manière à souiller tout notre être et à enflammer tout le cours de notre vie, étant elle-même enflammée par l'enfer.* 7. *Toutes les espèces de quadrupèdes et d'oiseaux, de reptiles et d'habitants des mers ont été domptées par la race humaine, et restent soumises à son empire.* 8. *Mais quant à la langue, aucun homme ne peut en devenir maître ! C'est un mal indomptable ! Elle est pleine d'un venin mortel !*

Dans le paragraphe précédent l'apôtre a recommandé les paroles réservées, douces et modestes, surtout dans les enseignements et les critiques. Il apporte maintenant à l'appui de ce précepte quelques développements remarquables par l'imagination et la vivacité. Sortant du point de vue spécial duquel il avait censuré (v. 1) l'abus de la parole, il généralise sa pensée, il dépeint et condamne l'ensemble des péchés que la langue fait commettre, et du mal qu'elle cause dans la société. PLATON s'est servi de la même comparaison pour exposer à peu près la même idée, mais il n'y a mis ni plus de poésie, ni plus de philosophie que notre apôtre. *Ἡνίαις*, dit-il, *καὶ μάστιγι τὼ ἵππω ἰθύνομεν· καὶ ναυτιλλώμεθα, πῇ μὲν τοῖς ἱστίοις τὴν ναῦν ἐκπετάσαντες, πῇ δὲ ταῖς ἀγκύραις χαλινώσαντες καταβύθομεν· ὅτω κυβερνητέον τὴν γλῶσσαν, πῇ μὲν τοῖς λόγοις ὁπλίζοντες, πῇ δὲ*

σιωπῇ κατευνάζοντες. On a pareillement rapproché des paroles de Jaques une comparaison poétique de Lucain. Mais la palme, même de la poésie, reste à l'écrivain sacré.

Le caractère poétique de ce morceau me paraît tenir principalement à l'abondance des comparaisons, et à la personnification ou plutôt à l'idéalisation de *la Langue.* Elle y figure à la fois comme un être abstrait, et comme une puissance physique qui domine d'une part sur la vie extérieure et sociale, d'autre part sur la vie intérieure et sur le cœur de l'homme. Ce morceau est plein d'imagination et de grandeur.

Nous subdiviserons ce paragraphe en deux morceaux:

I. v. 3—6. Puissance de la Langue pour opérer le mal.

II. v. 7 et 8. Puissance de la Langue pour résister à celui qui entreprend de la réprimer.

I. v. 3—6. *Puissance de la langue pour opérer le mal.*

Ici, comme souvent dans le N. T. (par exemple Jean X, 1—18), les comparaisons, au lieu d'être simplement une parure et un éclaircissement des idées, influent sur leur choix, ou du moins sur leur enchaînement. Elles donnent occasion à l'écrivain de passer à une face nouvelle de sa pensée, et d'entrer dans un développement autre que celui que l'ordre logique aurait amené.

A l'occasion du mot *χαλιναγωγῆσαι* (v. 2) Jaques prend pour terme de comparaison *τὰς χαλινὰς,* ce qui l'appelle à faire remarquer que le cheval tout entier est dompté quand la bouche est assujettie, précisément comme il vient de l'affirmer du *τέλειος ἀνήρ.* — Ce développement réveille une idée nouvelle, celle de la petitesse du mors comparée à la grandeur du cheval, et de là l'écrivain passe à une image analogue où domine ce contraste: le petit mais robuste gouvernail qui régit un énorme navire. Au v. 5 ces comparaisons sont appliquées à la Langue, *μικρὸν μέλος,* qui fait de grandes choses.

L'apôtre, ayant ainsi procédé par comparaisons, s'est un peu éloigné de l'idée du v. 2, mais à la fin du v. 5, poursuivant toujours ce point de vue des grands effets d'une petite cause, il en vient à la petite étincelle qui embrase une grande forêt. Or cette

comparaison nouvelle rappelant non seulement de grands effets, mais des effets funestes, l'apôtre s'est de fait rapproché de sa pensée principale, et revient à l'aide de cette dernière métaphore à l'idée dominante dont les précédentes l'avaient écarté, à la langue souillant et empoisonnant la vie et le monde.

3. *Ἴδε.* Texte reçu *ἰδού,* qui ne paraît pas authentique. Je lis *ἴδε* avec Gr. et Sch. Mais Lachm. et Tisch. préfèrent *εἰ δέ,* qui n'est pas suffisamment autorisé, et qui a l'inconvénient de rendre le sens conditionnel et le mouvement moins vraisemblable. Le v. 3 perdrait par là sa symétrie avec le v. 4, et son analogie avec le style ordinaire à l'apôtre. Celui-ci aime à commencer par ces formules d'introduction vives et frappantes: *ἴδε, ἰδού, ἄγε νῦν.*

Ἴδε diffère très-peu de *ἰδού* quant au sens. „Si quid differentiæ est, dit Bengel, *ἴδε* consideratum quiddam sonat potius; *ἰδού* patheticum magis est."

Τῶν ἵππων .... τὰ ϛόματα, pour *τὰ ϛόματα τῶν ἵππων*; forte inversion, qui n'est point dépourvue d'élégance, et dont l'intention est facile à découvrir. „Quâ res collata magis præstet." Schneck.

Τὰς χαλινὰς; suite et développement de l'image cachée dans le *χαλιναγωγῆσαι* précédent. Cependant l'écrivain n'aborde point encore le contraste qui va naître de ce mot.

Sophocle a dit (Antigone 477):

σμικρῷ χαλινῷ δ' οἶδα τὰς θυμουμένους
ἵππους καταρτυθέντας.

Πείθεσθαι; proprement être persuadé, avoir confiance, avoir la foi; et de là *céder, obéir,* par un enchaînement d'idées, naturel quand il s'agit d'êtres raisonnables, mais métaphorique en parlant de chevaux. Toutefois il paraît que cette métaphore était ordinaire, car Xénophon l'a employée comme St. Jaques. Cyrop. IV, 33: *πείθεται ὁ ἵππος χαλινῷ.*

Μετάγομεν, ὁλς λεγ. ici et v. 4; dans les deux endroits avec le sens évident de fléchir, courber, conduire. Il se rencontre dans les LXX avec le sens d'emmener, et une fois dans le fils de Sirach, avec le sens d'interpréter. Chez les écrivains profanes il signifie transporter.

4. *Ἰδὰ,* analogue à *ἴδε* du v. 3, mais avec plus de vivacité. Ici le style de l'écrivain s'anime et se colore, et la poésie de la

forme se joint à l'idée. Il semble voir les vaisseaux gigantesques (*τηλικαῦτα*) tourmentés par la violence des vents (*σκληρῶν*), et toutefois contenus et soumis par un petit gouvernail, dont la mystérieuse puissance le confond.

Σκληρῶν. On a vu ici comme une personnification de la tempête, parce qu'on attribuait à *σκληρός* la signification de *dur*, c'est-à-dire âpre et méchant, dans un sens intentionnel. Mais cela est fort douteux; en fait les écrivains profanes (Arrien, Elien, Dion Chrys. etc.) emploient fréquemment *σκληρός* en parlant des vents déchaînés, et comme l'épithète la plus naturellement applicable à ce cas.

Ὑπὸ . . . ὑπὸ. L'emploi de ces deux prépositions, en revanche, avec le génitif substitué au datif sans préposition qu'on se serait attendu à rencontrer, personnifie réellement les vents et le gouvernail, comme agissant avec intention et ayant une puissance personnelle.

Ἐλαχίστου. Il faudrait le pluriel *ἐλαχίστων*, puisque *τὰ πλοῖα* est au pluriel, et que chaque vaisseau a son gouvernail. Je ne pense pas que ce singulier soit une attraction de *μετάγεται*. C'est bien plutôt une espèce d'exagération poétique, rendant plus sensible l'opposition du petit gouvernail et des grands vaisseaux. C'est un moyen de faire ressortir le contraste. Que l'auteur eût mis *ἐλαχίστων*, l'idée était la même, mais la vivacité de l'image était affaiblie.

Ὁρμὴ. D'après le contexte ce mot paraît indiquer une volonté et une force puissantes, qui triomphent des obstacles, tandis qu'à l'ordinaire il dénote un mouvement impétueux et irrésistible. C'est l'énergie de la force et de la volonté, au lieu de l'énergie du mouvement.

5. *Μεγαλαυχεῖ, ἅπ. λεγ.*, de *μέγας* et *αὐχέω*, je me glorifie. Dans les écrivains profanes *μεγαλαυχέω* indique une vanterie arrogante ou insolente, dans les LXX une audace impie. Il est donc assez naturel que beaucoup d'ltt. lui donnent ici une signification analogue, celle d'arrogance et de vanterie; mais elle convient mal au contexte. Calvin: „*Μεγαλαυχεῖν* Græcis jactare se ac venditare significat. Sed Jacobus hoc loco non tam ostentationem taxare voluit, quam dicere linguam esse magnarum rerum effectricem. Po-

stremum enim hoc membrum priores similitudines accommodat præsenti instituto. Freno autem et gubernaculo non conveniret inanis jactantia. Significat ergo linguam magna vi pollere."

Ἰδού sert ici encore à annoncer une image nouvelle, celle d'un quatrième objet matériel qui, faible en apparence et petit, produit un grand effet, et en outre (comme cela sera développé au verset suivant) un effet funeste.

Ὀλίγον. A. B. C. Vulg. etc. lisent ἡλίκον, ce qui paraît une pure méprise, inconciliable avec le contexte, due probablement à la ressemblance de prononciation et au voisinage de ἡλίκην.

Υλην, ἅπ. λεγ. Ὕλη signifie proprement des amas de bois coupés et laissés dans la forêt. L'expression complète serait ὕλη ξύλων. *Quelle quantité de matériaux!* On dirait en français: „Quel incendie une étincelle peut allumer!"

Ἀνάπτει, c'est-à-dire ἀνάπτειν δύναται; mais le tour est plus vif. Ἀνάπτειν se rencontre trois fois dans le N. T. Il signifie allumer et suspendre en haut, de ἀνά et ἅπτειν, attacher ou allumer.

6. Πῦρ. Il faut sousentendre ἐστί, que le mouvement de la phrase a fait omettre.

Ὁ κόσμος. Il n'est pas aisé de voir pourquoi l'article se trouve ici, et le sens qu'il faut lui donner. Winer ne l'a pas éclairci. Schneck.: „Articulus ad subjectum respicit, eique adpositionis modo adjungit verba: κόσμος etc. Hunc articuli usum comprobant exempla: Marc XII, 40; Phil. III, 3. 18; Rom. VIII, 23; Eph. I, 7." Le sens serait donc: *C'est* un monde d'iniquité.

Κόσμος. On a réuni quelques passages analogues du fils de Sirach: XXVIII, 13. 14. 22.

Un monde (d'iniquité), c'est-à-dire une masse et une source infinies. Comparez l'expression latine *oceanus malorum*, et l'expression grecque ὁ κόσμος τῶν χρημάτων.

On a parfois bizarrement compris ce κόσμος. Wetst., Seml. et Storr ont pris ce mot dans le sens de parure, et ont traduit κόσμος τῆς ἀδικίας par *ornamentum improbitatis*. Theile en a fait les matériaux (ὕλη) que le feu de la langue embrase. Le Peschito traduit de même: "Lingua est ignis, mundus injustitiæ est sylva." C'est un exemple de plus des erreurs où tombent les meil-

leurs Itt., quand ils negligent de se pénétrer de l'enchaînement des sentiments et des idées, et de méditer le contexte.

Οὕτως est retranché par d'anciens instruments alexandrins, occidentaux et orientaux. Malgré cela, l'authenticité de ce mot reste probable. Il a été conservé par Ga. et Sch.

Καὶ ἡ γλ. . . . ἀδικίας. Si *ἕτως* est authentique, cette phrase est nécessairement une parenthèse, car *ἕτως* doit dépendre du v. 5, et commencer le second terme de la comparaison annoncée par *ἰδέ.*

Ἀδικία a le même sens que *κακία* I, 21. Il se prend dans le sens général de mal fait au prochain.

Ἐν τοῖς . . . ., dans, c'est-à-dire entre les membres.

Σπιλοῦσα a le même sens que *μιαίνουσα. Σπιλόω* vient de *σπῖλος,* tache, et signifie souiller, au physique et au moral. Ce mot est *δὶς λεγ.,* ici et Jud. 23. Il est *ἅπ. λεγ.* dans les apocryphes, et ne se rencontre point dans les LXX.

Ὅλον τὸ σῶμα. Voyez au v. 2.

Φλογίζουσα. Scharl.: „Suscitando incendia odii, dissidiorum, libidinum, seditionum." Schn.: „Judæis solenne erat linguæ effectus cum incendio comparare." Les exemples sont tirés des Pirke Aboth, et du Targum des Psaumes.

Τρόχον ou *τροχόν.* Le premier signifierait cours, *decursus*; le second roue, et les Itt. se partagent entre les deux sens. La plupart adoptent le second, qui en fait exprime métaphoriquement la même idée que le premier, se prenant aussi pour *orbis, κύκλος.*

Γενέσεως. Γένεσις signifie tantôt genre, espèce, nature; tantôt naissance, origine, comme l'hébreu מוֹלֶדֶת.

Τροχὸς τῆς γενέσεως a reçu d'après cela deux sens différents: celui de cours de la vie, „orbis totius vitæ," de Wette, Pott, Schn.; et celui de succession des générations, Syr. Le premier sens semble plus naturel, et plus conforme à l'emploi que Jaques fait du mot *γένεσις* I, 23.

Ὑπὸ τῆς γεέννης. Γεέννα est pris de l'hébreu גֵּי־הִנֹּם, contracté de גֵּי בְנֵי הִנֹּם. La vallée des fils de Hinnom, dite *Géhenne,* était proprement celle qui bornait Jérusalem au Sud-Ouest. Elle fut d'abord tristement fameuse par les sacrifices humains qu'on y offrait à Moloch. Plus tard elle devint un réceptacle d'ordures et de cadavres d'animaux qu'on y brûlait constamment. De là le nom

de Géhenne fut appliqué métaphoriquement aux supplices éternels, ainsi que les idées de flammes et de corruption, que cette vallée rappelait. Le mot de Géhenne est pris ici figurément pour le mal abstrait, ou peut-être pour le mal personnifié dans le Démon, à peu près comme ἐρανός est pris quelquefois pour θεός.

Φλογιζ. ὑπὸ τ. γ. signifie donc ici: „faisant avec rage et méchanceté une œuvre inspirée par le démon;“ comme nous dirions en français: *une œuvre d'enfer*; un feu allumé par le démon.

II. v. 7. 8. *Puissance de la langue pour résister à ceux qui tentent de la réprimer.*

Nouvelle idée développée aussi poétiquement que la précédente. Contraste de la puissance de l'homme en lutte avec la nature, et de son impuissance à réprimer la langue.

7. *Γὰρ* indique un lien trop vague pour être aisément aperçu. L'idée qui suit, ou la puissance de l'homme pour dompter les animaux féroces, n'est pas le principe de l'idée qui précède, savoir de l'œuvre infernale de la langue. Il faut nous contenter ici d'un rapport moins étroit, celui qui existe entre l'idée générale du v. 7, ou l'indomptable puissance de la langue, et celle du v. 6, savoir ses funestes effets expliqués par cette puissance.

Πᾶσα φύσις. Toute espèce d'animaux, et non pas *πᾶσα ἡ φύσις*, toute l'espèce des animaux.

Φύσις signifie évidemment ici *espèce*, race, nature, dans un sens spécial, comme plus bas *τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπίνῃ*. C'est une espèce quelconque d'animaux qui est ici en contraste avec l'espèce humaine, et non, comme on l'a voulu (Schott), la *férocité* des animaux domptée par *l'intelligence* de l'homme. L'auteur a employé à dessein le même mot dans les deux cas pour exprimer la même idée, et *πᾶσα* qui l'accompagne la première fois, indique assez qu'il s'agit d'une collection d'individus, et non d'un caractère. C'est précisément dans ce sens que Lucrèce a dit: *Omnis natura animantium*, et Sophocle *πόντε ἐναλίαν φύσιν.*

Θηρίων . . . πετεινῶν . . . ἑρπετῶν . . . ἐναλίων. Il ne faut pas chercher ici un système régulier de zoologie, mais une division naturelle, en même temps qu'une description poétique, propres à développer l'idée de l'universalité, en même temps que de la

diversité des animaux. L'auteur atteint ce but en partageant le règne animal dans ses quatre divisions les plus saillantes, par le contraste de leur locomotion.

Θηρίων; animaux sauvages en général, mais spécialement ici les quadrupèdes. Il y a donc, je pense, erreur chez les Itt., qui, comme SCHOTT, voient ici le mot générique (bêtes sauvages) développé ensuite dans ses divisions principales, oiseaux, reptiles et monstres marins. Dans cette interprétation les quadrupèdes se trouveraient omis. Elle serait suffisamment contredite d'ailleurs par l'enclytique *τε* après *θηρ.*, et par la symétrie évidente entre *θηρίων τε καὶ π.*, et *ἑρπετῶν τε καὶ ἐναλίων*.

Δαμάζεται καὶ δεδάμασται. Réduplication énergique, et qui n'est pas sans poésie. Elle ajoute à l'universalité de la victoire de l'homme. SCHN.: „Domare autem (belluas maritimas etc.) non ad vocem premas. Est: imperium habere, *ὑποτάσσειν*, coërcere, *κατέχειν*, vim nocivam vitare.“ *Δαμάζειν* ne peut signifier *apprivoiser*, quand il s'agit par exemple de monstres marins.

Τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπίνῃ. L'apôtre ne dit pas: par les hommes, mais par la race humaine, donnant ainsi à sa pensée une forme plus abstraite et plus profonde, qui est tout à fait dans son caractère.

Une pensée analogue est poétiquement développée dans un chœur d'Antigone (v. 342), que tous les Itt. ont rappelé à l'occasion de ce passage.

8. *Οὐδεὶς . . . δύναται ἀνθρώπων.* SCHN.: „Genitivus a voce regente eleganter remotus. Latine: nemo mortalium.“

Οὐδεὶς . . . δύναται. OECUMÉNIUS et bien d'autres Itt. anciens et modernes ont vu là une contradiction avec la morale évangélique, et spécialement avec les préceptes de ce chapitre, v. 1. 10 etc. Ils se sont sérieusement demandé comment on pouvait ordonner à l'homme de dompter la langue, si la chose est impossible.

Cette contradiction n'en est pas une pour qui a compris, d'après l'Evangile, la véritable nature de l'homme, et le perpétuel contraste de sa faiblesse et de son devoir, de sa misère et de sa grandeur. *Cela est impossible aux hommes*, dit J. C. (Matt. XIX, 26), des commandements mêmes qu'il prescrit; mais, ajoute-t-il, *tout*

est possible à Dieu. Et l'homme qui s'appuie sur le secours de Dieu, qui écoute sa voix, se rapproche au moins du but à atteindre, s'il ne peut y arriver. Son devoir n'est pas sur la terre de réaliser la perfection, mais bien d'y aspirer toujours.

D'autres Itt. (comme Schn.) ont trouvé trop absolue en fait l'affirmation de l'impossibilité de dompter la langue, et ont voulu la restreindre à la langue corrompue et coupable, *φλογίζεσα καὶ φλογιζομένη.* Mais *τὴν γλῶσσαν* est évidemment placé dans ce verset d'une manière absolue, et comme l'être idéalisé, sans rapport avec les développements poétiques du v. 6. Le fait affirmé par St. Jaques n'est en réalité que trop général. De plus il faut voir ici une assertion éloquente et animée, plutôt qu'une formule rigoureuse; et enfin la thèse de l'apôtre n'est pas seulement subjective, elle semble encore objective, portant sur l'impossibilité de triompher du mal fait par la langue d'autrui, tout autant que de contenir la sienne propre.

Ἀκατάσχετον. Deux ou trois instruments alex. et occid. lisent *ἀκατάςατον*; leçon adoptée par Lachm. et Tisch. sans motifs suffisants, à ce qu'il semble. Elle est repoussée par Gr. et Sch.

Ἀκατάσχετος, ἅπ. λεγ. dans le N. T. et *ἅπ. λεγ.* pareillement dans les LXX; de *ἀ* privatif et *κατέχειν. Quod coerceri nequit.* Josèphe: *ὁρμὴ ἀκατάσχετος*; et ailleurs: *θυμοῖς ἀκατασχέτοις.* Phocylides: *λαός τοι καὶ ὕδωρ καὶ πῦρ, ἀκατάσχετα πάντα.*

Ἀκατάσχετον κακόν; sousentendez *ἡ γλῶσσά ἐςιν*; phrase *asyndeta.* On trouve ici la brusquerie, la rapidité et la vivacité de style ordinaire à St. Jaques, en même temps que la couleur poétique tenant à la réunion de la force et des images.

Μεςὴ etc.; phrase pareillement *asyndeta*; même forme brusque et rapide. Ce nominatif prouve que *ἀκατ. κακόν* est semblablement au nominatif, et n'est par conséquent point une apposition à *γλῶσσαν.* Le féminin *μεςὴ* montre en outre qu'il faut sousentendre devant cet adjectif comme devant *ἀκατ. κακ.* le substantif *ἡ γλῶσσα.* Nous avons donc ici de petites phrases isolées, et non les démembrements d'une grande.

Μεςός, plein, rempli, doit être suivi du génitif de la chose.

Ἰός, proprement *trait,* dard, flèche, *missile,* de *ἵημι, mitto;* le plus souvent flèche empoisonnée, d'où est venu le sens de *poi-*

son, de là encore *rouille* (poison qui ronge le fer). Voyez plus bas V, 3.

Μεστὴ ἰοῦ, langue *pleine* de venin; image peu naturelle au premier coup d'œil. Mais elle est empruntée soit à la tradition qui attribuait un aiguillon à la langue dardée par certains serpents, soit au venin placé sous leur langue, et mêlé, pensait-on, à leur salive.

L'image générale du venin du serpent, comme emblême des funestes effets de la langue, se retrouve plus d'une fois dans les écrivains sacrés et profanes: Ps. CXL, cité Rom. III, 13: *ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χείλη αὐτῶν*; PHILON (De legat. ad Caj. p. 1016 B.): (Les Egyptiens) *κροκοδείλων καὶ ἀσπίδων ἐγχωρίων ἀναμεμιγμένοι τὸν ἰὸν καὶ θυμὸν ἐν ταῖς γλώσσαις* etc.

Θανατηφόρος, *ἅπ. λεγ.*, a le sens de *θανάσιμος*, *ἅπ. λεγ.* Marc XVI, 18. Ce dernier mot est assez employé par les écrivains profanes.

§. 24. v. 9 - 12. CONTRASTE ÉTRANGE ET HONTEUX DANS L'USAGE DE LA LANGUE.

9. *Ἐν αὐτῇ εὐλογοῦμεν τὸν θεὸν καὶ πατέρα, καὶ ἐν αὐτῇ καταρώμεθα τοὺς ἀνθρώπους τοὺς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας·* 10. *ἐκ τοῦ αὐτοῦ στόματος ἐξέρχεται εὐλογία καὶ κατάρα. Οὐ χρή, ἀδελφοί μου, ταῦτα οὕτω γίνεσθαι.* 11. *Μήτι ἡ πηγὴ ἐκ τῆς αὐτῆς ὀπῆς βρύει τὸ γλυκὺ καὶ τὸ πικρόν;* 12. *Μὴ δύναται, ἀδελφοί μου, συκῆ ἐλαίας ποιῆσαι, ἢ ἄμπελος σῦκα; οὕτως οὔτε ἁλυκὸν γλυκὺ ποιῆσαι ὕδωρ.*

9. *Par elle nous bénissons le Dieu et le père* des hommes, *et par elle nous maudissons ces mêmes hommes, formés à l'image de Dieu.* 10. *De la même bouche sort la bénédiction et la malédiction. Il ne faut pas, mes frères, que les choses se passent ainsi.* 11. *Est-ce que la source fait jaillir le doux et l'amer par la même ouver-*

ture? 12. *Est-ce qu'un figuier, mes frères, peut donner des olives, ou une vigne des figues? De même une source amère ne peut donner de l'eau douce.*

I. v. 9—10/2. *Développement du contraste.*

Il n'y a pas de lien logique et précis entre ce paragraphe et ce qui l'a précédé, mais, comme c'est l'ordinaire dans St. Jaques, un lien de sentiment.

L'apôtre a déploré avec éloquence et poésie les funestes effets de cette langue, devenue sous sa plume comme l'effrayante idéalisation d'une puissance indomptable et méchante. Le même sentiment le conduit à mettre en saillie un des caractères les plus honteux et l'une des plus tristes œuvres de cette langue funeste. C'est ainsi que dans la section suivante (v. 13—18) il reviendra encore aux péchés de la langue, tout en traitant un sujet différent. Les crimes et les malheurs dus à l'abus de la parole, voilà l'idée dont il est maintenant préoccupé. Elle se retrouve dans chaque précepte nouveau, et elle donne à toute cette division une unité, si ce n'est logique, du moins de sentiment et de tendance.

C'est au point de vue subjectif que l'apôtre juge et développe dans ce morceau le triste contraste des paroles de nature opposée. Tout à l'heure il s'affligeait des effets objectifs et pour ainsi dire sociaux de cette langue *μεϛὴ ἰȣ̃ ϑανατηφόρȣ*. Maintenant ce n'est plus l'effroi qu'il cherche à exciter, c'est la honte. Ce n'est plus aux spectateurs et aux victimes du mal qu'il s'adresse, mais aux coupables. C'est une réflexion pleine de tristesse sur leur dégradation morale qu'il laisse échapper.

9. On ne trouve en tête de ce v. ni *γὰρ*, ni aucune autre particule de liaison. L'auteur nous a accoutumés à ces brusques passages qui n'ôtent rien à la clarté, mais qui ajoutent à la force en trahissant le sentiment.

Εὐλογȣ̃μεν. Allusion aux bénédictions et aux doxologies (*εὐλογίαι*) par lesquelles commençaient toujours les prières des Juifs, et dont ils accompagnaient même toute mention du nom de Dieu.

Θεον. Plusieurs instruments alex. et occ., Lachm. et Tisch. lisent *κύριον*. Nous ne trouvons pas ces témoignages suffisants, et nous nous appuyons en outre sur les critères internes: *Θεὸν* faisant partie de la formule ordinaire, et par cela même probable: *Θεὸν καὶ πατέρα*.

Θεὸν καὶ πατέρα. Voir I, 27. Formule fréquemment employée. Elle sert ici à faire contraste avec *τὲς ἀνθρώπες τὲς καθ' ὁμοίωσιν θεῦ*, une ligne plus loin.

Ἐν αὐτῇ. Il y a énergie et emphase dans la répétition de ces deux mots.

Καταρώμεθα. Καταράομαι, ῶμαι, répond à l'hébreu אָרַר, maudire, *dira precor*. Cette première personne du pluriel est une expression communicative qui fait symétrie à *εὐλογῆμεν*.

Καθ' ὁμοίωσιν. Allusion à Genèse I, 26, et IX, 6. L'homme, même pécheur et dégradé, conserve toujours de sa grandeur première certains traits de l'image de Dieu, qui devraient lui assurer les égards et l'affection des adorateurs du Très-Haut. On ne peut le mépriser et l'avilir sans méconnaître la dignité quasi divine qui lui fut conférée, et le Dieu qui voulut lui imprimer sa ressemblance.

Enseignement remarquable! Quelle dignité cette argumentation suppose chez l'homme!

On a recueilli sur cette image divine conférée à l'homme un grand nombre de passages intéressants des écrivains juifs et profanes. Nous n'y insisterons pas; mais nous croyons devoir transcrire un précepte rabbinique, qui reproduit (d'une manière, il est vrai, beaucoup moins saillante) le raisonnement de St. Jaques (Bereschith-Rabba 24): „Hæc summa magna in lege est: Ne dicas, postquam contemnor, contemnatur etiam socius meus, postquam ego vituperor, vituperetur etiam proximus meus. Dixit R. Tanchuma: Si autem ita fueris, scito, quem contemnas, eum nimirum, de quo scriptum est: ad similitudinem Dei fecit eum."

10 (1ère moitié du verset). Résumé bref et saillant du contraste; par cela même fort argument à l'appui du précepte du v. 1. Pour sentir la force de ce raisonnement et la vérité de ces traits, il n'est pas besoin de recourir à l'hypothèse exposée et réfutée v. 1, et de supposer qu'il est ici question des docteurs de l'Eglise (*διδάσκαλοι*) appelés par leurs fonctions à louer Dieu, mais les faisant servir à anathématiser les hommes.

II. v. 10/2—12. *Condamnation du contraste signalé.*

10. *Χρὴ, il est nécessaire, ἅπ. λεγ.* et ici *il convient.*

Οὐ χρὴ, forme vive et brusque, faisant moins appel au raisonnement, qu'au sentiment et au sens commun. C'est l'exclamation d'un apôtre de Christ effrayé d'une conduite aussi étrange et indécente. Cette expression, suivie de *ἀδελφοί,* a le caractère d'un reproche paternel, triste mais bienveillant.

Ταῦτα οὕτω. Pléonasme: „ad augendum pondus rhetorice." Schn. Le même précepte se retrouve dans divers auteurs juifs. Philon (De decem orac. M. II, 196): *Οὐ γὰρ ὅσιον δι' ἑ ϛόματος τὸ ἱερώτατον ὄνομα προφέρεται, διὰ τέτε φθέγγεσθαί τι τῶν αἰσχρῶν.* Test. Benj. VI: *ἡ ἀγαθὴ διάνοια ἐκ ἔχει δύο γλώσσας, εὐλογίας καὶ κατάρας.*

11. Ceci est autre chose et plus qu'un raisonnement. C'est un appel au sens commun et au sentiment intime. C'est encore une preuve d'un ordre supérieur, se rattachant aux grandes analogies de la nature. Le vice combattu est donc présenté comme une infraction aux lois générales de l'univers, comme un sujet de honte et de dégoût, comme une impossibilité morale.

Kern: „Une impossibilité morale est ce qui se contredit soi-même dans les lois de l'ordre universel, et cette impossibilité morale est développée ici sous l'image d'une impossibilité physique. Il n'est pas plus possible au *cœur* de réunir la bénédiction envers Dieu à la malédiction envers les hommes, qu'à une source de faire jaillir à la fois de l'eau douce et de l'eau salée, qu'à un figuier de produire des olives, qu'à un olivier de produire des figues."

Ces deux comparaisons ont la couleur locale de la Palestine, abondante, comme on sait, en oliviers, en figuiers et en vignes, et où le voyageur retrouve fréquemment des sources amères et salées, surtout près de la Mer Morte, et le long des deux rives du Jourdain.

Ἡ πηγὴ; non pas *une source,* mais *la source:* „Articulus quasi ante oculos pingit." Schn.

Ὀπῆς, ἅπ. λεγ. Ὀπή, ouverture; proprement un trou, percé pour laisser regarder au travers. Pollux, Onom.: *Ὀπὶ, δι' ἧς*

ἔχειν ἰδεῖν; de là fente d'un rocher, ouverture d'une caverne; enfin ici ouverture par laquelle une source jaillit du roc.

Βρύει, ἅπ. λεγ., jaillir, sortir avec bruit, en parlant d'une source; de là être abondant, être rempli. C'est probablement une onomatopée, qui se retrouve en français dans *bruit* et *bruire*.

Τὸ γλυκὺ . . . πικρόν. Quelques Itt. sousentendent *ὕδωρ*. Il vaut mieux traduire par le neutre absolu: *le doux et l'amer*. Ce sens est plus énergique, et le tour de la phrase le rend plus probable.

Πικρὸν ne se lit dans le N. T. qu'ici et v. 14. Cet *amer* désigne l'eau des sources salées, toujours chargée en outre de principes amers. Ces sources minérales présentaient quelque chose d'odieux à l'imagination en Palestine où elles étaient communes, et où, comme dans les autres pays brûlés du soleil, elles trompaient l'espérance du voyageur altéré. Il en est autrement dans nos climats, où elles réveillent l'idée de vertus médicales et d'un bienfait providentiel.

12. L'écrivain ajoute ici une autre image, qui représente logiquement une idée différente de celle du v. 11, quoique analogue. Bengel: „Dixerat apostolus ex uno principio non convenire, ut profi ciscantur duo contraria: nunc ait, ex quolibet principio, non nisi id, quod suæ speciei sit, provenire posse.“ De cette nouvelle idée découle cette conclusion-ci sousentendue: „La langue qui porte (comme fruit) des bénédictions envers Dieu, doit aussi porter des bénédictions envers les hommes.“

Μὴ; interrogatif.

Συκῆ, contracté de *συκέα*, le figuier; *σῦκον*, la figue.

Ποιῆσαι répond à עָשָׂה, qui s'emploie souvent en parlant de la production des fruits.

Συκῆ ἐλαίας ποιῆσαι. Cette image se retrouve Matt. VII, 16. Elle est fréquente dans les auteurs profanes. Plutarque (De tranq. animi, p. 472 E.): *τὴν ἄμπελον σῦκα φέρειν οὐκ ἀξιοῦμεν, οὐδὲ τὴν ἐλαίαν βότρυς.* Marc Aurèle (VIII, 15): *αἰσχρὸν ξενίζεσθαι, εἰ ἡ συκῆ σῦκα φέρει.* Sénèque (Ep. 87): „Non nascitur itaque ex malo bonum, non magis quam ficus ex olea.“

Οὕτως, retranché par A B C etc. Lachm., Tisch. etc.; conservé par Gr. et Sch. Je crois devoir le conserver, quoique sa suppression ajoutât certainement de la vivacité à la phrase, surtout en admettant la variante suivante.

Οὐδεμία πηγὴ ἁλυκὸν καὶ γλυκύ. Ces mots sont remplacés par *Οὔτε ἁλυκὸν γλυκὺ* dans beaucoup d'anciens instruments alex., occid. et syr. Cette variante est acceptée par Gr., ainsi que par l'école de Lachm., je crois avec raison. Elle n'est pas sans influence sur le sens. Avec le texte reçu cette phrase n'est qu'une répétition de l'idée du v. 11; mais la variante exprime l'idée du v. 12, en empruntant l'image du v. 11: „La source salée ne peut produire de l'eau douce."

Ἁλυκὸν, ἅπ. λεγ.; *salé,* correspond à *πικρόν*; de *ἅλς.*

Ποιῆσαι. C'était le mot propre en parlant des arbres à fruit. L'écrivain le conserve par symétrie, et, pour donner du nerf à la phrase, il l'applique à la source qui répand ses eaux.

Zwingli a fait de l'ensemble de ce paragraphe une analyse remarquable, qui mérite d'être transcrite ici: „Superius in genere ostendit de lingua et quid efficiat; jam speciatim noxiæ linguæ mala recenset. Est autem pulchra antithesis quæ sarcasmum habet. Neque enim eos hic taxat qui lingua Deum et homines blasphemant, quum ii sint plane impii, sed eos qui titulo Christianorum gloriabantur, interim proximos convitiis et maledictis turpissime proscindentes. Quasi dicat, Christianorum lingua organum esse debet spiritus sancti, quo Deum laudent, glorificent et gratias agant. Quid convenit igitur ut hac ad contumeliam Creatoris abutamini? An vero hæc Creatoris contumelia non est, si in hominem ad imaginem Dei creatum maledicentiæ virus evomas? Jam absurditatem hanc similitudinibus aliquot explicat ac probat; simul ab hac duplicitate ad simplicitatem adhortatur. Una quæque res, inquit, ad unum aliquod facta et destinata est, quem ordinem universa servant: Solus homo ordinem Dei pervertit, cum ex oris spelæo et bonum et malum promanat."

SECTION II. v. 13—18. PRINCIPE DE LA LEÇON QUI PRÉCÈDE: SAGESSE DOUCE ET MODÉRÉE.

Il semble facile de découvrir le lien de cette section et de la précédente; il y a eu toutefois quelques débats à ce sujet.

La première section toute entière a été plus ou moins relative aux prétentions orgueilleuses des hommes haineux, ardents à enseigner et à critiquer le prochain sous prétexte de zèle; chrétiens imparfaits et égarés, qui se croient sages parce qu'ils bénis-

sent Dieu tout en condamnant et déchirant leurs frères. St. Jaques les a sévèrement traités, leur a démontré leur tort; puis il s'écrie: „Le véritable sage, le voici: c'est celui qui se montre tel, par une sagesse pleine de douceur."

L'apôtre va donc nous montrer la véritable sagesse dans l'esprit de tolérance et de douceur, par opposition aux dispositions qu'il vient de condamner. Ce point de vue a été un peu outré par ceux qui ont voulu voir des docteurs en titre dans les *διδάσκαλοι* du v. 1. Malgré cette petite exagération, il vaut la peine de citer ici un passage de Béda, qui renferme des pensées vraies et une bonne analyse de l'enseignement de l'auteur sacré.

„Quia improbis doctoribus silentium imposuerat, eosque magisterii gradum tenere vetuerat, quos nec vitæ perfectionem, nec continentiam linguæ habere cernebat: consequenter admonet, ut si quis inter eos sapiens et disciplinatus vel sit, vel sibi esse videatur, magis sapienter ipse ac disciplinate vivendo eruditionem suam, quam alios docendo demonstret. Qui enim mansueto corde et ore sereno bona quæ valet, operatur, evidens utique dat hominis sapientis indicium."

Toutefois cela ne développe pas encore en entier le rapport de cette section avec la précédente. Le lien est plus étroit, et la pensée plus profonde. L'apôtre ne se borne pas à montrer la véritable sagesse; il condamne aussi la fausse. Il censure ici un vice grave et réel, ce même zèle amer qu'il a combattu dans la première section; seulement, cette fois, il le saisit dans son principe, le cœur; et non dans ses fruits, les paroles.

Cette section me paraît devoir se diviser en trois articles: v. 13, le précepte; v. 14—16, la fausse sagesse, et v. 17. 18, la véritable.

§. 25. v. 13. IL N'Y A POINT DE VÉRITABLE SAGESSE SANS DOUCEUR.

13. *Τίς σοφὸς καὶ ἐπιστήμων ἐν ὑμῖν; δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πραΰτητι σοφίας.*

13. *Lequel de vous* se donne pour *sage et savant?*

Qu'il le montre par ses œuvres, prouvées par une bonne conduite, et accompagnées de la douceur que la sagesse exige.

13. La brusquerie de ce début démontre qu'il y a autre chose encore qu'un lien logique, entre ces paroles et ce qui les précède. On ne parle avec cette vivacité, que poussé par un sentiment de quelque énergie; et un sentiment de cette nature est nécessairement amené par quelque chose d'antérieur.

Σοφὸς. Le sens de ce mot doit être cherché soit dans l'idée que l'apôtre y attache d'ordinaire, soit dans celle que les Judéo-Chrétiens y attachaient, puisqu'il leur recommande d'être *σοφοί,* non à leur manière, mais à celle de l'Evangile. Or Jaques donne ailleurs à *σοφός* un sens de pratique et de piété (comp. I, 5), tandis que ses lecteurs y attachaient celui de doctrine et d'habileté. Le contexte prouve cette double assertion. Ceux qui se croyaient *σοφοί,* et qui voulaient agir en *διδάσκαλοι* (v. 1), bénissaient Dieu, et condamnaient amèrement les hommes (v. 9. 10. 14), n'ayant ainsi qu'une sagesse terrestre et diabolique (v. 15). Mais l'apôtre vient leur apprendre quelle est la sagesse qui vient d'En Haut (v. 15); et la description qu'il en fait donne éminemment à cette céleste *σοφία* le caractère pratique et pieux dont nous avons parlé.

Ἐπιςήμων, ἅπ. λεγ., savant; ἐπίςαμαι, connaître à fond, bien comprendre.

Σοφὸς καὶ ἐπιςήμων. Ces deux synonimes se retrouvent liés dans les LXX Deut. I, 13: *Δότε ἑαυτοῖς ἄνδρας σοφὺς καὶ ἐπιςήμονας*; אֲנָשִׁים חֲכָמִים וּנְבוֹנִים. Le synonime *ἐπιςήμων* contribue encore plus à nous faire supposer que les lecteurs de l'épître attachaient essentiellement l'idée de science à *σοφός.*

Τίς . . . ἐν ὑμῖν. C'est ainsi qu'il faut lier: „Lequel de vous est (c'est-à-dire, croit être) sage et savant?" et non pas *σοφὸς κ. ἐπ. ἐν ὑμῖν*: „qui est regardé parmi vous comme sage et savant?" C'est aux prétentions des individus, non à leur réputation que l'écrivain en veut. Il a dit (v. 1) *μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε,* ne vous *faites* pas, ne vous pressez pas de vous montrer docteurs.

Δειξάτω. Schn.: „Aoristus de re semel facienda usurpatur. Rationem igitur ille reddere jubetur adversario, *ἐκ τῆς ἀναςρο-*

φῆς, e vita, non ἐν ἀναςροφῇ, quod si poneretur, aoristo locus non esset." En supposant donc (ce qui laisse toujours quelques doutes) que Jaques conserve exactement à l'aoriste son vrai sens, il ne dirait pas: „Montrez votre sagesse au dehors par l'ensemble de votre vie," mais: „comme preuve de votre sagesse, produisez-moi non de la doctrine et de la science, mais des œuvres et de la douceur." La même question s'est présentée II, 18, à l'occasion du même aoriste δεῖξον.

Ἀναςροφή signifie quelquefois *conversio* chez les écrivains profanes; mais rien n'indique qu'il ait jamais eu ce sens dans le N. T. Il s'y présente constamment avec le sens tout simple de *conduite, vitæ ratio.* Le verbe ἀναςρέφω signifie, il est vrai, *verto, inverto,* mais aussi *vertor* et *versor.*

Ἔργα αὐτῶ; sousentendez σοφίας τεκμήριον. Les faux sages n'apportent en preuve de leur σοφία que de la science, des paroles ou des anathèmes; mais le sage véritable, le chrétien apporte des œuvres. Ἔργα doit être pris ici dans le sens ordinaire à Jaques (chap. II), celui de produits extérieurs et intérieurs de la foi et de l'amour. Cette double nature d'œuvres semble indiquée ici par les deux petites phrases complémentaires ἐκ τῆς καλῆς ἀναςροφῆς, et ἐν πραΰτητι σοφίας, conduite régulière et douceur intérieure. Sans trop insister sur cette observation de Kern, bornons-nous à constater ici que la moralité de la vie et la modération douce et bienveillante du cœur sont ici réunies comme conditions de la véritable σοφία.

Πραΰτητι. Voyez I, 21.

Ἐν πραΰτητι σοφίας, avec la douceur qui appartient à la sagesse, et sans laquelle il n'y a pas de sagesse véritable. On pourrait aussi regarder ces mots comme une endiadin, équivalant à ἐν πραείᾳ σοφίᾳ; mais la première explication semble préférable.

Il y a quelque doute sur le membre de phrase auquel se rattache ἐν πραΰτητι σοφίας. Il semble naturel de le lier à τὰ ἔργα αὐτῶ. „Qu'il produise (comme gages de la sagesse) ses œuvres (manifestées) par une bonne conduite (et accompagnées) de la douceur inhérente à toute sagesse véritable."

Ce précepte si solennel de douceur dans les manifestations de la foi rappelle celui de 1 Pier. III, 15: Ἕτοιμοι δὲ ἀεὶ προς

ἀπολογίαν . . . μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου. Comparez encore Matt. XI, 29: *Μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ.* Gal. VI, 1, et Tite III, 2.

Nous avons ici la suite et la conséquence de toutes les condamnations sévères déjà portées I, 19—21, et III, 1—12, contre l'esprit de dispute et les paroles amères.

§. 26. v. 14–16. FAUSSE SAGESSE CONDAMNÉE.

14. *Εἰ δὲ ζῆλον πικρὸν ἔχετε καὶ ἐρίθειαν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν, μὴ κατακαυχᾶσθε καὶ ψεύδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας.* 15. *Οὐκ ἔςιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλ' ἐπίγειος, ψυχικὴ, δαιμονιώδης.* 16. *Ὅπου γὰρ ζῆλος καὶ ἐρίθεια, ἐκεῖ ἀκαταςασία καὶ πᾶν φαῦλον πρᾶγμα.*

14. *Que si votre cœur renferme un zèle amer et un esprit de dispute, ne vous glorifiez point et ne faussez point ainsi la vérité.* 15. *Cette sagesse n'est point celle qui vient d'en haut; mais elle est terrestre, animale, diabolique;* 16. *car là où il y a un zèle* amer *et un esprit de dispute, là se trouvent pareillement des désordres et toutes sortes d'actions indignes.*

Voici maintenant les caractères de cette fausse sagesse que la douceur n'accompagne point. Le v. 14 l'accuse et la condamne. A l'appui de cette condamnation, le v. 15 révèle sa nature, et le v. 16 expose ses œuvres.

14. *Ζῆλος* a un sens bien plus étendu que le français *zèle.* Il indique en général une ardeur passionnée pour ou contre des principes, des entreprises ou des personnes. Il se prend souvent en mauvaise part, et en particulier il est assez habituellement employé pour exprimer la jalousie, l'envie et la haine. Ici il est déterminé par *πικρὸς,* et en conséquence il répond nécessairement à l'idée d'une irritation orgueilleuse et jalouse, sous couleur de religion.

Ἐρίθεια, esprit de dispute, *animus rixarum amans.* Ce mot

est joint comme ici à *ζῆλος*, pris en mauvaise part, 2 Cor. XII, 20, et Gal. V, 20. Oecuménius: *ἐρίθεια δέ ἐςιν ἐπίψογος φιλονεικία*; à quoi Théophylacte ajoute *καταλαλία σὺν κακολογίᾳ*, deux substantifs tout à fait en rapport avec la disposition que combat St. Jaques.

Ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν doit se rattacher à *ζῆλον* autant qu'à *ἐρίθειαν*, le premier étant encore plus intérieur. Le cœur est la source des actions, et nous pouvons remarquer à chaque ligne de cette épître comment St. Jaques y place toujours le siège de la vertu, le foyer de la piété, et les racines du péché. Il ne dit pas: „Si vous persécutez les autres, et si vous excitez des disputes;“ mais: „si vous avez dans le cœur les passions qui produisent ces actes.“

Μὴ. Quelques interprètes prennent ceci pour une négation interrogative. Schott: „Nonne perperam gloriando et mentiendo veritati adversamini?“ Mais cela n'est pas nécessaire, et le sens d'une négation impérative va encore mieux.

Κατακαυχᾶσθε. Voyez plus haut II, 13.

Κατακ. καὶ ψεύδεσθε; endiadin. Le premier verbe doit être rendu par un gérondif: „Ne vous rendez point coupables de mensonge, en vous glorifiant d'être *σοφοὶ καὶ ἐπιςήμονες*, tandis que vous n'avez pas droit à ce titre.“ On pourrait aussi renverser l'endiadin, en faisant *ψεύδεσθε* synonime de *ψευδόμενοι*: „Ne vous glorifiez point à l'aide de mensonges contre la vérité.“ L'apôtre reprocherait ainsi aux coupables d'inventer des mensonges pour se relever eux-mêmes et dénigrer leurs frères. Mais le premier sens semble plus naturel. L'apôtre s'occupe ici de l'orgueil religieux et non pas du mensonge.

Ψεύδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας. La construction de la phrase n'est pas parfaitement claire. Faut-il rattacher *κατὰ τ. ἀλ.* à *κατακαυχᾶσθε* comme à *ψεύδεσθε*? Non, car ces deux verbes ne sont point symétriques par le sens. De plus ce serait prêter à l'écrivain une pensée bien moins naturelle, et pour le fonds et pour la forme, que dans les autres hypothèses.

La version de Lausanne 1839 a traduit: „Ne bravez pas la vérité, et ne mentez pas contre elle.“ C'est là une élégante et ingénieuse paraphrase; mais elle semble inconciliable avec le contexte.

L'apôtre, en réprimandant ses lecteurs, leur parle comme à des hommes orgueilleux qui abusaient de la parole par présomption, jalousie et vanité; non comme à des impies effrontés, se glorifiant de leur révolte. D'ailleurs cette interprétation paraît supposer que *ἀληθεία* désigne ici la vérité révélée, la loi divine, ce qui semble fort douteux.

Quelques Itt. ont, il est vrai, paraphrasé ce mot, par *la loi de Dieu*. SCHN.: „Contra veritatem christianam quam profitemini, contra fidem quæ talia interdicit." Mais c'est détourner tout à fait le sens naturel de *ψεύδεσθε*. SCHN. au reste ne tarde pas à revenir au sens véritable: „Nisi forte præstet *κατὰ τῆς ἀληθείας* simpliciter pro expositione *τῷ ψεύδεσθαι* uberiore sumi, sicut Isocrati dicitur *ψεύδεσθαι τῆς ἀληθείας*."

15. Voici maintenant la fausse sagesse dévoilée, et sa valeur réelle mise à nu.

Οὐκ ἔςιν. SCHN.: „Gravitatis causa incipit versum negatio."

Αὕτη; celle-là, cette mauvaise sagesse qui aime les disputes.

Σοφία ἄνωθεν κατερχομένη. Voilà la sagesse chrétienne, telle que l'entend St. Jaques, celle qui seule donne le droit d'instruire les autres. Elle se manifeste avant tout par la bienveillance et la douceur. Cette sagesse-là vient d'en haut. L'apôtre l'a dit déjà I, 11 et suivants.

Que la vraie sagesse soit un don de Dieu, c'est ce qu'annonçaient de nombreux passages de l'A. T., ce que les sages païens ont reconnu, ce que les écrivains ellénistes ont souvent professé. Nous citerons un des passages remarquables de PHILON sur cette matière (De nom. mut. 1085): „*Οὐράνιον σοφίαν ἄνωθεν ἐπιπέμπει ταῖς ἵμερον ἀρετῆς ἐχέσαις ψυχαῖς ὁ φρονήσεως εὐθηνίαν ἔχων.*"

Κατερχομένη. Comment cette sagesse descend-elle d'en haut sur les hommes? Probablement les sages de l'antiquité païenne n'avaient aucune réponse précise à faire à cette question; ils se bornaient à supposer vaguement une espèce d'inspiration qu'ils ne pouvaient définir. Mais la foi nous fait connaître trois voies diverses par lesquelles Dieu se communique aux hommes qu'il aime: la Révélation, la Providence et l'onction intérieure. St. Jaques ne paraît pas avoir ici en vue la première de ces trois sources, puis-

qu'il parle à des Chrétiens, qui ont déjà connu et accepté la révélation. Nous ne pouvons aller plus loin, ni déterminer (I, 17 et ici) en quelle proportion il attribue cet effet aux deux dernières. Il est seulement évident que la troisième, le secours de l'Esprit de Dieu, tenait la première place dans sa pensée.

Ἐπίγειος; opposé à *ἄνωθεν κατερχομένη*, terrestre, venu d'en bas et non d'en haut, n'ayant rien de noble ni de divin, n'étant donc ni un secours, ni une lumière. Phil. III, 19: *Οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες.*

Ψυχική, appartenant aux instincts grossiers et sensuels de l'âme, comme *σαρκικὸς* 1 Cor. III, 3. Comparez 1 Cor. II, 14: *ψυχικὸς ἄνθρωπος ὃ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ.* Jud. v. 19 *ψυχικοὶ* est développé par *πνεῦμα μὴ ἔχοντες.* On retrouve dans cette locution une trace de la trisection de l'homme empruntée à Platon par tous les écrivains ellénistes au temps de J. C., et employé par Paul 1 Thess. V, 23: *τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα.* Dans cette formule *πνεῦμα* (ou *νοῦς*) est la raison, l'intelligence, en même temps que l'ensemble des instincts relevés du cœur; les éléments de l'âme qui peuvent aspirer à Dieu et l'imiter. *Ψυχὴ* est l'âme animale, irrationelle, principe de la vie matérielle et des passions, l'ensemble des sensations et des appétits communs avec la brute. Cette division est née de la lutte intérieure et constante dont est travaillé cet homme, semblable à la fois à l'ange et à la bête. C'est le contraste et le combat de la oi du péché qui est dans ses membres, et de l'homme intérieur qui prend plaisir à la loi de Dieu (Rom. VII). Platon développe l'idée de *τὸ ψυχικόν* par les synonimes *τὸ ἄγριον, τὸ θηριῶδες* (De Rep. IX). Toutefois nous avons vu (I, 21), et nous verrons encore (V, 20) Jaques employer le substantif *ψυχὴ* dans le sens chrétien et ordinaire de *l'âme*, objet de la rédemption.

Δαιμονιώδης, ἅπ. λεγ., opposé à *ἄνωθεν* (comp. v. 6), qui tire du démon son origine, ou qui lui ressemble assez pour paraître l'en tirer, comme en français, *diabolique.*

Ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης. Climax. Sagesse qui n'a rien de céleste, inspirée par les passions de la terre, c'est-à-dire par les instincts grossiers et brutaux. Bien plus: sagesse qui non seulement porte l'empreinte du mélange de bien et de mal naturel

à l'homme, et de son imprudente et impétueuse irréflexion, mais qui semble inspirée par le démon, à cause de son habileté à nuire et de son caractère positif de méchanceté.

St. Jaques ne pouvait porter contre le zèle amer une condamnation plus formelle ni plus positive. Grave leçon à méditer.

16. Nouveau motif de condamnation du zèle amer. Nous en avons vu la nature, en voici maintenant les effets.

Ὅπου . . . ἐκεῖ. La réunion symétrique de ces deux adverbes de lieu sert souvent, comme ici, à indiquer un lien de cause et d'effet.

Γὰρ annonce des preuves d'expérience à l'appui de la condamnation du v. 14, et de l'assertion du v. 15.

Γὰρ, ὅπου, ἐκεῖ mettent de la netteté et de la vigueur dans cette petite phrase concise et nerveuse, où il n'y a pas eu place pour un seul verbe, tant le mouvement est vif, et l'expression serrée.

Ἀκαταςασία. D'après l'étymologie ce mot signifie perturbation de l'ordre, et d'abord de l'ordre intérieur de l'âme. „Opinionum et morum inconstantia.“ Erasm. Ensuite perturbation de l'ordre extérieur: discordes, tumultes, agitations publiques. Ainsi Luc XXI, 9 *ἀκαταςασία* est joint à *πόλεμοι.* Les deux sens seraient tous deux admissibles 2 Cor. XII, 20, où ce mot est réuni à *ἐρίθειαι, καταλαλίαι.* Le second est évidemment préférable 1 Cor. XIV, 33, où Dieu est dit n'être pas un Dieu *ἀκαταςασίας,* mais *εἰρήνης.* Ce second sens est ici le seul convenable, l'apôtre voulant, à ce qu'il semble, décrire les effets extérieurs des dispositions intérieures qu'il nomme *ζῆλος καὶ ἐρίθεια.*

Πᾶν; non pas *tout,* mais de toute espèce, *παντοῖον* (1 Tim. V, 10).

Φαῦλος, équivalent de *κακός,* vil, dégradé, méchant; il se rencontre trois fois dans le N. T.

Πᾶν φαῦλον πρᾶγμα; toute espèce d'actions méchantes et indignes. Voilà, selon St. Jaques, le résultat nécessaire du zèle amer. Déclaration effrayante et que l'expérience ne confirme que trop. Le zèle amer s'accompagne nécessairement de passions haineuses, légitimées en apparence par des motifs religieux. Cela est bien suffisant pour enfanter *πᾶν φαῦλον πρᾶγμα.* Telle est la

source ordinaire des animosités, des violences et des persécutions religieuses. L'apôtre est ici profond moraliste autant que Chrétien; son enseignement doit non seulement nous apprendre à combattre en nous tout germe de zèle amer, mais encore nous faire redouter tout antagonisme religieux un peu irritant. Il y a toujours là un mauvais principe, qui, développé sans obstacle, produirait bientôt des fruits empoisonnés. Nous devons combattre l'erreur, sans doute, mais avec humilité, avec douceur, avec affection, avec compassion; tout cela dans le cœur, non sur les lèvres. Il faut, dans le débat, ne laisser de place pour aucune irritation personnelle, et y apporter cette indulgence qui n'est en ce cas que stricte justice. Hors de là notre zèle, notre piété, notre foi ne viennent pas de Dieu (*ἄνωθεν*); elles portent l'empreinte du démon (*δαιμονιώδης*), et elles font son œuvre. C'est St. Jaques qui nous le dit.

§. 27. v. 17. 18. DESCRIPTION DE LA VRAIE SAGESSE.

17. *Ἡ δὲ ἄνωθεν σοφία πρῶτον μὲν ἁγνή ἐςιν, ἔπειτα εἰρηνική, ἐπιεικὴς, εὐπειθὴς, μεςὴ ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν, ἀδιάκριτος καὶ ἀνυπόκριτος.* 18. *Καρπὸς δὲ δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην.*

17. *Quant à la sagesse qui vient d'en haut, premièrement elle est pure et sainte, puis ensuite pacifique, modérée, conciliante, pleine de miséricorde et de bons fruits, impartiale et exempte de toute fausseté.* 18. *Or les fruits de justice doivent être semés dans un esprit de paix, et par les hommes qui agissent pour la paix.*

Admirable tableau de la sagesse *ἄνωθεν*; idéal touchant, et belle antithèse au paragraphe précédent!

17. *Πρῶτον . . . ἔπειτα* indiquent une séparation des caractères de la vraie sagesse en deux catégories. D'abord ses qualités intérieures, essentielles et subjectives, puis ses effets extérieurs et objectifs.

Ἁγνὴ, *pure* de tout alliage, n'ayant rien qui ne soit en harmonie avec sa nature céleste (*ἄνωθεν*). Voilà pour les rapports de cette céleste *σοφία* avec le Dieu dont elle vient; *ἔπειτα* va nous donner ses rapports avec la vie humaine. Le caractère pratique donné à la *σοφία* par St. Jaques conduit à entendre la pureté dont il est ici question, de l'absence de toute passion mondaine, tout aussi bien que de l'absence de toute passion jalouse. *Ἁγνή* répondrait donc à cette *θρησκεία* dont il est parlé I, 27, qui se préserve de toute souillure. Oecuménius: *ἁγνὴ, καθαρὰ καὶ ἀρυπαρὸς, μηδενὸς τῶν σαρκικῶν ἀντεχομένη.* Le mot *pure* ne rend donc pas suffisamment *ἁγνή*. L'idée de sainteté y est jointe à celle de pureté.

Εἰρηνικὴ, amie de la paix, car Dieu n'est pas *ἀκαταστασίας ὁ θεὸς, ἀλλ' εἰρήνης.* 1 Cor. XIV, 33.

Ἐπιεικὴς, facile, éloignée de toute colère, cédant avec douceur (*εἴκειν*, céder). Comparez 2 Cor. X, 1: Je vous exhorte au nom de la douceur *καὶ ἐπιεικείας* de Christ, et Phil. IV, 5: *τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρώποις.*

Εὐπειθὴς, se laissant persuader, exempte d'opiniâtreté, docile; opposé à *ἀπειθὴς*. Tite III, 3.

Μεστὴ ἐλέους. Comp. II, 13.

Καὶ καρπῶν ἀγαθῶν; par opposition au *φαῦλον πρᾶγμα* du v. 16.

Ἀδιάκριτος, *ἅπ. λεγ.*, et d'un sens douteux. Dans les LXX et les auteurs profanes ce mot indique ce qui n'est pas en ordre, ce qui, n'étant pas bien distingué, présente de la confusion; sens découlant naturellement de l'étymologie, mais inapplicable à notre passage. Bretschn. traduit *exempt de toute ambiguité*, sincère. Ce sens est sans rapport avec l'étymologie. D'autres Itt., parce que *διακρίνειν* signifie quelquefois *rixari*, se disputer, veulent traduire *ennemie des disputes*; d'autres, ennemie des séparations et des schismes. Quelques uns attachent au mot *ἀδιάκριτος* l'idée d'absence de tout esprit de condamnation sévère, ce qui présente un bon sens, bien en rapport avec l'étymologie. Plusieurs enfin préfèrent traduire par *impartiale*, ce qui semble meilleur encore, et ne convient pas moins au sens de *διακρίνειν*. Il y aurait ainsi probablement allusion aux *προσωπολημψίαι* censurées au commen-

cement du chap. II. *Σοφία ἀδιάκριτος* indiquerait donc une sagesse douce, équitable et bienveillante, qui ne se laisse pousser par aucune prévention, ni aucune acception de personnes.

Ἀνυπόκριτος. Scharl. : „Simulationis expers, nihil ficti falsique habens, omnia potius aperte agens atque ex animo (*ἐκ καθαρᾶς καρδίας*).“

Simplicité, sainteté, droiture, bonté, facilité, douceur, équité, miséricorde et bonnes œuvres: voilà, selon St. Jaques, les caractères de la sagesse chrétienne. C'est bien là un divin reflet des leçons du maître doux et humble de cœur.

18. Le sens de ce verset prête à d'étranges incertitudes, et il a été traduit de bien des manières. Il ne renferme aucun mot rare ou difficile, et cependant il n'en est à peu près aucun qui ne soit susceptible d'interprétations diverses, soit par le sens, soit par la construction.

Καρπός. Quel fruit? Bon effet ou récompense? De là deux sens entièrement différents et de nature à modifier complètement l'interprétation de tout le reste.

Δικαιοσύνης. De la vertu, de la justice ou de la justification? et ce génitif est-il un génitif de dépendance? (*fruit* que produit la *justice*, récompense qu'elle obtient? bonnes œuvres qu'elle enfante?) ou est-il un génitif d'apposition (*δικαιοσύνη* qui est un fruit)? ce qui pourra encore conduire à deux sens divers, suivant la signification attribuée à *δικαιοσύνη*: la vertu en tant que fruit, c'est-à-dire en tant qu'effet; ou bien la justification en tant que produit, que récompense.

Telles sont les difficultés qui frappent dès l'abord, et qui ne pourront guère être résolues sans recourir aux conjectures. Nous tâcherons de nous aider du contexte, après avoir tiré quelques lumières de l'analyse des mots suivants.

Σπείρεται a été traduit par *est produit* par les efforts et les leçons (des *ποιοῦντες εἰρήνην*), ou bien *est préparé* à, ou encore *est acquis*, ou bien enfin *est accordé*. Mais ces deux derniers sens ne semblent pas admissibles, car cette métaphore *est semé* doit indiquer un effet futur, résultat d'une action présente.

On s'est encore étonné de *ce fruit semé*, tandis qu'on sème des semences, et que les fruits sont produits. Mais l'ellipse est

claire; c'est un fruit provenant d'une semence; un *fruit* est obtenu par celui qui en a *semé* la graine.

Ἐν εἰρήνῃ. Nouvelle difficulté. *Εἰρήνῃ* signifie-t-il ici paix *concorde,* ou paix *bonheur?* Le premier paraît évident, puisqu'il fait symétrie et allusion à *εἰρήνην* qui termine le verset, et qui a nécessairement le sens de *concorde;* ce qui est prouvé par le contexte, comme par le but et l'esprit de la division entière. On ne peut admettre sans preuve, que St. Jaques ait voulu, dans la même petite phrase, donner deux sens très différents à ce mot.

Cette solution dissipe une autre difficulté relative à la construction de *ἐν εἰρήνῃ.* On a voulu lier cela à *καρπὸς* dans ce sens: „le fruit de la justice, fruit qui consiste dans le bonheur (éternel)"; sens incompatible avec le second *εἰρήνη*, et de plus forcé, quant à *σπείρεται.* Pourrait-on mieux rapprocher *ἐν εἰρήνῃ* de *δικαιοσύνης,* et traduire *fruit d'une justice paisible,* d'une vertu pacifique? Non, car dans ce cas il faudrait *τῆς ἐν εἰρήνῃ.* Il faut donc lier *ἐν εἰρήνῃ* à *σπείρεται,* et traduire ces trois mots: *est obtenu d'une manière pacifique*; littéralement: *est semé dans la paix,* doit être semé dans un esprit de paix.

Τοῖς ποιοῦσιν, par ceux qui....? ou *en faveur de ceux qui* sont amis de la paix? Ces deux sens reviendraient au même, si l'on donnait au premier *εἰρήνη* la signification de *bonheur,* et, ce qui en serait la conséquence nécessaire, à *καρπὸς* celle de *récompense.* Mais, dans l'autre hypothèse que nous avons adoptée, ces deux interprétations de *τοῖς π.* diffèrent, et la première est beaucoup plus vraisemblable. Nous expliquons donc comme suit cette fin de phrase: „est obtenu d'une manière pacifique par ceux qui sont amis de la paix."

La seconde partie du verset ainsi expliquée détermine ce qui était encore douteux dans la première, et nous sommes conduits à traduire *καρπὸς δικαιοσύνης* par des *fruits pieux et vertueux,* c'est-à-dire suivant nous la propagation de l'Evangile, ou simplement l'édification de l'Eglise.

Le sens qui en résulte est excellent, vraisemblable, en rapport soit avec le contexte, soit avec le but général de toute cette division de l'épître, soit avec celui de la dernière section. L'apôtre a constamment eu en vue le zèle amer des docteurs orgueilleux,

ou plutôt des Chrétiens quelconques faisant les docteurs par zèle et surtout par vanité ou passion, sans avoir l'esprit de J. C. Il vient d'opposer la vraie *σοφία* à la fausse; maintenant il insiste sur les privilèges et l'efficace de cette divine vertu, et il affirme que cette sagesse pacifique réussit mieux que l'autre à édifier les âmes et à répandre la foi. Les fruits de justice, dit-il, doivent être semés, la vie chrétienne et la foi doivent être propagées d'une manière pacifique, et par des hommes animés d'un esprit de paix.

Schott s'est rapproché de ce sens, et Schneckenburger l'a adopté. „Redit unde orsus erat, ad modum tradendæ veritatis christianæ (III, 1; I, 19), quæ pro natura hujus sapientiæ nonnisi cum pace vel potius per vitam pace ac amore insignem sit propaganda." Beaucoup d'autres explications ont été données, se rattachant plus ou moins à l'idée de *bonheur* temporel ou éternel pour *εἰρήνη*, et de *récompense* pour *καρπός*. Mais nous avons dit pourquoi ce système d'interprétation nous semble inadmissible, tandis que celui que nous y substituons nous paraît satisfaisant sous tous les rapports. Grande leçon, en effet, toute imprégnée de l'esprit de J. C.! Elle doit être reçue par l'Eglise avec respect, et imposer un frein à des passions trop charnelles, toujours prêtes à prendre l'essor.

Remarquons, en terminant ce chap. III, combien il est empreint du caractère que nous avons assigné à l'ensemble de l'épître, et qui nous a paru ressortir des traits épars de la seconde partie, comme de la théorie générale de la première. Toutes les leçons et tout l'esprit de St. Jaques se résument en effet dans cette piété intérieure et profonde qu'il oppose à la piété extérieure et superficielle, et qu'il enseigne à lui préférer. Et qu'est en effet cette vaniteuse et amère *σοφία* condamnée par l'apôtre, sinon une *θρησκεία* tout extérieure et apparente, qui ne fait autre chose que voiler les passions d'un cœur irrégénéré? Qu'est en revanche la divine sagesse que l'écrivain sacré fait briller à nos regards, sinon l'amour de Dieu et des hommes enraciné dans un cœur chrétien, se manifestant sans doute dans la vie extérieure, mais seulement après avoir profondément changé et transformé à la ressemblance divine cet être humain, qui, de sa nature, ne peut agir qu'après avoir senti, et qui ne produit au dehors que ce qui a germé au dedans?

SECONDE DIVISION. Chapitres IV, 1—V, 11.

Lutte à soutenir contre les passions égoïstes et cupides.

Cette idée générale réunit, dans une même division de l'épître, des morceaux qui diffèrent les uns des autres par des buts spéciaux, et qui formeront dans notre travail autant de sections distinctes.

SECTION I, CHAP. IV, v. 1—10. MALHEUR, CRIME, FUNESTES EFFETS DES PASSIONS ÉGOISTES ET CUPIDES.

St. Jaques montre dans ces passions la cause des divisions et des débats. Le lien qui unit ce développement à la division précédente est aisé à découvrir. L'apôtre vient de condamner le zèle amer et les dissensions qu'il enfante. Cela le conduit naturellement à en montrer la source dans les passions, puis à décrire les effets divers et pernicieux de ces maladies de l'âme. Déjà III, 15 il avait caractérisé la fausse *σοφία* comme *ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης,* et maintenant il prouve ce qu'il avait affirmé. Mais il ne se borne pas à cette preuve; il aspire à quelque chose de plus, et il va exposer d'une manière générale la nature, les effets et les préservatifs ou les remèdes de ces passions mauvaises.

Cette section peut se diviser en quatre paragraphes, comme suit:

v. 1. *L'idée générale de la section.*
v. 2. 3. *Effets des passions égoïstes et cupides.*
v. 4—6. *Condamnation de ces passions.*
v. 7—10. *Remède à ces passions dans une piété intérieure et profonde.*

§. 28. Chap. IV, v. 1. C'EST DANS LES PASSIONS ÉGOISTES ET AVIDES QUE SE TROUVE LA CAUSE DES DISCORDES.

1. *Πόθεν πόλεμοι καὶ πόθεν μάχαι ἐν ὑμῖν; ἐκ ἐντεῦθεν, ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν τῶν ςρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν;*

1. *D'où viennent les guerres, et d'où viennent les dissensions qui ont lieu parmi vous? N'est-ce pas de ce que je vais vous dire: de vos convoitises charnelles qui combattent dans vos membres?*

1. Nous avons ici la proposition que le reste de la section doit éclaircir et prouver.

Πόθεν. Ce mot, d'après le témoignage de nombreux et bons instruments, doit être répété avant *μάχαι.*

Πόλεμοι καὶ . . . μάχαι ἐν ὑμῖν. Il y avait donc des dissensions parmi les lecteurs judéo-chrétiens de l'apôtre. Probablement elles n'étaient pas entièrement étrangères à la religion, car on ne peut guère méconnaître le lien de ces paroles et de la section précédente. Voyez III, 16, voyez même I, 19—21. Le contexte conduit à voir ici des disputes individuelles plutôt que des guerres civiles. L'usage des écrivains profanes, comme des LXX, autorise à entendre dans ce sens *πόλεμοι καὶ μάχαι,* ainsi qu'au v. 2 *πολεμεῖν καὶ μάχεσθαι.* Toutefois les guerres civiles en même temps que religieuses qui désolaient la Palestine ont pu influer sur cet état de choses, et avoir par conséquent quelque part à la pensée de l'apôtre. Grotius: „Intelligit motus illos Judæorum philadelphensium contra eos qui in Peræa erant, factionem filiorum Judæ Galilæi, pugnas cum Samaritanis, et Suariorum arma, de quibus vide Josephum libro 20. Credibile est istis motibus abreptos fuisse etiam quosdam nomine magis quam re christianos."

Πόθεν ἐν ὑμῖν. Début rapide et brusque qui trahit la vivacité du sentiment. Il n'y a pas un seul verbe dans ce verset.

Ἐντεῦθεν, de là, de ceci; mot qui annonce ce qui va suivre. Il semble ici superflu, et la phrase resterait complète en le supprimant; mais il donne du mouvement et de la vie, en redoublant pour ainsi dire l'interrogation: *N'est-ce pas de ceci? de vos passions . . . .?*

Ἡδοναί, voluptés, est pris ici pour passions égoïstes et charnelles, convoitises des voluptés mondaines: *ἐπιθυμίαι ἡδονῶν.* Comparez I, 14.

Στρατευομένων; image énergique, et aussi vraie qu'effrayante.

Les passions sont comparées à des ennemis acharnés luttant au dedans de nous. Le renoncement à soi-même et l'acceptation de la volonté de Dieu peuvent seuls ramener la paix et l'unité dans l'âme tourmentée. Comparez 1 Pier. II, 11: (*σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι*) *αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς.*

Ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν. Les membres, instruments des passions charnelles, sont en même temps le champ de bataille et les victimes. Comparez Rom. VI, 13, où ces membres sont nommés *ὅπλα ἀδικίας,* et VII, 23, où il est question des deux lois qui se combattent dans nos membres: *νόμον ἐν τοῖς μέλεσι . . . ἀντιστρατευόμενον.* Cicéron a dit (De fin. bon. I, 13): „Ex cupiditatibus odia, dissidia, discordiæ, seditiones, bella nascuntur."

§. 29. v. 2. 3. DESCRIPTION DU COMBAT INTÉRIEUR DES PASSIONS.

2. *Ἐπιθυμεῖτε, καὶ οὐκ ἔχετε· φονεύετε καὶ ζηλοῦτε, καὶ οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν· μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε, οὐκ ἔχετε, διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι ὑμᾶς.* 3. *Αἰτεῖτε, καὶ οὐ λαμβάνετε, διότι κακῶς αἰτεῖσθε, ἵνα ἐν ταῖς ἡδοναῖς ὑμῶν δαπανήσητε.*

2. *Vous convoitez, et vous n'avez pas; vous êtes envieux jusqu'au meurtre, et vous ne pouvez posséder; vous combattez et faites la guerre sans pouvoir obtenir, parce que vous ne demandez pas.* 3. *Vous demandez, et vous n'obtenez pas, parce que vous demandez avec des sentiments coupables, afin de pouvoir prodiguer pour vos voluptés.*

2. L'apôtre, avec la profondeur de pensée et la concision de langage qui lui sont ordinaires, dévoile et décrit le combat intérieur dont il vient de parler, et il étale les déceptions et les misères du cœur passionné.

Ἐπιθυμεῖτε; sans régime; forme absolue qui se rencontre souvent avec une négation; *vous convoitez,* vous désirez avec passion.

Φονεύετε καὶ ζηλῶτε. Ce *φονεύετε* a embarrassé beaucoup d'Itt. modernes qui ne pouvaient comprendre ce que le meurtre avait à faire ici, dans la description d'un mouvement de l'âme et d'une passion sans acte. Aussi Erasme a-t-il conjecturé qu'il fallait lire *φθονεῖτε.* Mais un plus mûr examen a montré que la difficulté devait être résolue par une endiadin; tous les Itt. s'accordent maintenant à traduire: „vous êtes envieux jusqu'au meurtre," c'est-à-dire jusqu'au degré qui fait souhaiter la mort d'un autre et pourrait conduire au meurtre. Les deux verbes confondent leur sens, et font ainsi symétrie ou antithèse à *ἃ δύνασθε.* Ce n'est pas la seule fois que le N. T. assimile l'envieux au meurtrier (comp. Matt. V, 21 et suivants; 1 Jean III, 15). Dieu regarde au cœur plus encore qu'aux actes.

Ἐπιτυχεῖν, obtenir, jouir, posséder, est ici sous une forme absolue, et sans le complément au génitif qui devrait suivre. „Vous ne pouvez obtenir," sousentendez la chose ou la félicité convoitée.

Δὲ doit être retranché du texte, au jugement de tous les critiques. Probablement son introduction est due à la brusque rapidité de la phrase qui surprenait les copistes, et leur faisait croire à la nécessité d'une conjonction destinée à marquer l'opposition. Mais cette brusquerie même est ici un caractère d'authenticité.

Διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι. Pauvres hommes, qui, comme des brutes furieuses, se disputent la terre et ses joies, oubliant la source réelle de la félicité!

Ceci est un rappel à la pensée de Dieu, aux biens qui viennent de Dieu et à la prière qui les obtient, adressé aux hommes charnels que rongent les convoitises.

Αἰτεῖσθαι indique la prière qui demande; *προσεύχεσθαι* (V, 13) a le sens beaucoup plus large de la prière qui adore et rend un culte, culte public ou particulier, extérieur ou intime.

Nous avons ici la triste histoire des passions égoïstes et charnelles, par cela même exclusives, par conséquent envieuses et jalouses, et, ce qui en résulte encore, source continuelle de discordes. En outre ces passions sont trompeuses. Elles éloignent l'âme du but, parce qu'elles l'éloignent de Dieu, par cela même de sa destination, et par conséquent du bonheur.

Ce verset se divise en trois petites phrases courtes et presque

symétriques, entre lesquelles on ne peut méconnaître un *climax*, donnant les trois degrés successifs de l'erreur et du malheur des passions charnelles: la convoitise trompée, l'envie qui n'aboutit qu'à la privation, et les violences qui n'atteignent pas mieux leur but.

3. Il ne faut pas chercher ici la suite du même climax, mais un cas spécial de l'erreur des passions, ou plutôt la réponse à une objection tirée du cas exceptionnel de l'homme passionné qui prie, mais pour demander à Dieu de satisfaire sa passion.

Αἰτεῖτε; forme coupée, pour *καὶ ἐὰν αἰτεῖτε.* Les mots précédents, *μὴ αἰτεῖσθαι ὑμᾶς,* réveillent soudainement dans l'esprit de l'écrivain le souvenir de cette prière trop réelle, mais dégradante et indigne, qui veut rendre Dieu complice des passions de l'homme, et il saisit brusquement cette idée nouvelle comme un trait saillant de la maladie de l'âme qu'il décrit.

Κακῶς, dans de mauvaises dispositions, et pour un mauvais but. Ce rayon de lumière jeté sur les prières coupables de la passion rappelle un beau passage de Sénèque (Epître 10): „Tunc scito esse te omnibus cupiditatibus solutum, ut nihil Deum roges, nisi quod rogare possis palam. Sic vive cum hominibus, tanquam Deus videat; sic loquere cum Deo, tanquam homines audiant.“ Cette noble leçon de la morale stoïcienne est toutefois bien inférieure à celle de la foi, car elle ne s'appuie que sur un orgueilleux et chimérique espoir de la perfection, et elle demande des secours au respect humain.

Δαπανήσητε, de *δαπανάω,* faire de la dépense, consumer follement sa fortune en dépenses de luxe. Suidas: *λαμπρῶς ζῆν.*

Ἐν ταῖς ἡδοναῖς ὑμῶν: „afin d'obtenir des biens que vous puissiez prodiguer pour vos voluptés.“

§. 30. v. 4—6. CONDAMNATION DES PASSIONS EGOISTES ET AVIDES.

4. *Μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες, οὐκ οἴδατε, ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστιν; Ὃς ἂν οὖν βουληθῇ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου, ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται.* 5. *Ἢ δοκεῖτε, ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει· Πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν;* 6. *Μείζονα δὲ δίδωσι χά-*

ριν. Διὸ λέγει· Ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν.

4. *Hommes et femmes adultères, ne savez-vous pas que l'amour du monde est inimitié contre Dieu? Ainsi donc celui qui aura voulu être ami du monde se sera* par cela même *constitué ennemi de Dieu.* 5. *Pensez-vous que ce soit en vain que l'Esprit qui habite en nous y excite de* saints *désirs?* 6. *Au contraire! Il nous accorde des grâces préférables* aux objets de nos convoitises. *C'est pourquoi l'Écriture dit à l'occasion de l'envie: Dieu résiste aux orgueilleux, mais il accorde sa grâce aux humbles.*

4. Ce verset se rattache au paragraphe précédent, spécialement aux derniers mots du verset 3. Il nous fait pénétrer plus avant dans la pensée de l'auteur. L'apôtre nous enseigne ici de nouveau à regarder moins encore au mal produit qu'au principe qui l'engendre, et à chercher dans le vice des affections la cause de nos péchés. Suivant St. Jaques, les passions qui ravagent le monde et enfantent les discordes, sont elles-mêmes les produits d'un principe plus général et plus profond: l'amour du monde, lequel est nécessairement inimitié contre Dieu.

Μοιχοὶ καὶ. Mots retranchés par quelques bons instruments occidentaux, alexandrins et par la version syriaque, mais conservés cependant par tous les critiques étrangers à l'école de LACHMANN.

Μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες. L'adultère est une image hébraïque de l'infidélité des hommes et des sociétés à l'alliance divine. Comp. Matt. XII, 39 et XVI, 4: *Γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς.* L'apôtre joint ici le féminin au masculin pour indiquer l'ensemble et l'universalité des coupables.

Κόσμου. Comp. I, 27, où nous avons été conduits à paraphraser ce mot par „l'ensemble des séductions terrestres et des obstacles à la vertu." *Κόσμος* indique le plus souvent en réalité dans le N. T., tout ce qui en nous et hors de nous est éloigné de Dieu, tout ce qui, en attirant l'attention et les désirs des hommes, éloigne de Dieu ces désirs et cette attention. — L'amour de ce

κόσμος si décevant et si dangereux est donc incompatible avec l'amour de Dieu; il en sépare profondément, en dirigeant les affections de l'homme vers le pol contraire; il est ἔχθρα τοῦ θεοῦ. Comp. Rom. VIII, 7: τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν.

Φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ. L'écrivain sacré semble opposer ici le monde à Dieu comme une divinité rivale, à peu près comme Mammon, Matt. VI, 24, et Luc XVI, 13. Peut-être fait-il même quelque allusion à cette sentence du Seigneur.

Ὅς ἂν βουληθῇ. L'aoriste subjonctif précédé de ἂν indique une action possible, et sur laquelle on raisonne parce qu'on la prévoit. C'est le sens du futur passé du latin; par exemple: *quocunque loco fuero.*

Οὖν. Voici donc la conséquence, l'application du principe posé. On s'est étonné que cette conséquence ne fût guère qu'une répétition du principe (Schn.: „Conclusio levissima, quae nil nisi praemissa repetit"). Mais elle en diffère, soit en ce qu'elle présente le concret au lieu de l'abstrait, et qu'elle s'adresse ainsi aux personnes (φίλος et ἐχθρός au lieu de φιλία et ἔχθρα), soit en ce que les verbes βουληθῇ et καθίσταται donnent plus de force et ajoutent une nuance à l'idée.

Βουληθῇ n'indique pas la volonté arrêtée d'être ennemi de Dieu, mais celle d'être ami du monde ou plutôt d'en jouir, sans se bien rendre compte de la vraie nature de ce penchant. — Βούλεσθαι ne dénote pas la volonté de l'intelligence (νοῦς), mais celle du cœur (ψυχή). C'est le penchant.

Καθίσταται, (voyez plus haut III, 6) — est établi, constitué. Ce mot indique la certitude et l'évidence du triste résultat annoncé.

Ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ, ennemi, dans le sens actif et dans le sens passif. L'idée d'inimitié de l'homme pour Dieu est ici sur le premier plan, comme faisant antithèse à φίλος τοῦ κόσμου. Mais l'idée de l'éloignement de Dieu et de la perte de sa grace en fait le complément inséparable, et ne peut être négligée.

5 et 6. Ces deux versets, qui ne peuvent être examinés isolément, présentent de très-grandes difficultés, complètement insolubles, on peut l'affirmer, avec le texte actuel. Les efforts et les tentatives sans nombre des commentateurs semblent être jusqu'ici restés inutiles. — Le texte semble annoncer deux citations

différentes de l'A. T. et seulement l'une des deux s'y retrouve. D'où l'autre est-elle prise? Est-elle réellement une citation? — On a proposé ou compté onze manières différentes de ponctuer ces versets; laquelle est la bonne? Autant de questions presque impossibles à résoudre. — Et, si elles étaient résolues, resterait encore le sens à déterminer, ce qui pour le verset 5 ne peut avoir lieu d'une manière satisfaisante.

Nous ne pouvons consacrer à l'étude complète de cette discussion l'espace considérable qu'elle exigerait. Nous nous bornerons donc à une rapide analyse, que nous terminerons en donnant comme conjecture une modification probable à apporter au texte.

Ἢ δοκεῖτε. Pensez-vous? vous figurez-vous?

Κενῶς équivaut à *ματαίως*: לָרִיק.

Ἡ γραφή, l'A. T.

Ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει. On a tenté d'interpréter ceci d'une manière absolue, et non comme la préface d'une citation: „Pensez-vous que l'Écriture parle en vain?" au lieu de: „Pensez-vous que l'Écriture ait dit en vain ce qui suit?" — Mais toujours dans le N. T. la formule *ἡ γραφὴ λέγει* amène une citation, comme en effet au verset 6, après *διὸ λέγει.* Or on ne peut retrouver dans l'A. T. rien qui ressemble à *πρὸς φθόνον* etc. Supposerait-on que l'apôtre, prêt à citer Prov. III, 34, *ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις* etc., s'est laissé aller à en développer le sens, puis est revenu au passage à citer, en l'annonçant de nouveau par *διὸ λέγει*? — Mais ce prétendu développement ne présente aucun rapport de sens avec le passage développé. — Cette circonstance fait également tomber la conjecture de Schn., qui voit ici un commentaire rabbinique de Prov. III, 34, lequel commentaire aurait été cité par Jaques. La conjecture de ceux qui expliquent tout par une citation empruntée à un apocryphe inconnu est moins probable encore.

Πρὸς φθόνον. Ces mots doivent-ils se lier à ce qui précède ou à ce qui suit? Et, si c'est à ce qui suit, la phrase sera-t-elle interrogative ou affirmative? La suite de cette analyse nous montrera l'invraisemblance de toutes les alternatives.

Πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ. On a essayé de traduire *repousse l'envie,* construction d'*ἐπιποθεῖ* sans exemple. Où bien *tend-il*

à l'envie? construction du même verbe très-improbable, et dont on ne trouve qu'un seul cas. *Ἐπιποθεῖ* se construit habituellement avec un infinitif ou un accusatif. Si l'on conserve le texte ordinaire, il faudra donc, ce semble, prendre ici *πρὸς φθόνον* d'une manière adverbiale, et comme équivalant à *φθονερῶς, jusqu'à l'envie, invidiose.*

Maintenant qui est-ce qui désire de la sorte? et qu'est-ce qui est désiré? *Πνεῦμα* est-il le nominatif du sujet ou l'accusatif de l'objet? Dans le premier cas Jaques dit: „L'esprit qui est en nous désire avec envie," ce qui n'aurait de sens que si, au lieu de *πνεῦμα*, l'esprit de Dieu, ou l'âme, en tant qu'elle est à son image, il y avait *ψυχή*, ou bien si *πρὸς φθόνον* était lié à ce qui précède: „Pensez-vous que l'Écriture dise en vain, touchant l'envie: L'esprit qui est en nous a des désirs....?" Mais cela n'a pas de sens; cette citation n'est pas dans l'Écriture, et cela ne se lie pas avec ce qui suit. — Dans le second cas il faut sousentendre *ὁ θεός* et traduire ainsi: „Dieu désire, jusqu'à la jalousie, l'esprit qui est en nous," c'est-à-dire notre cœur. Cela semble bien invraisemblable. *L'Esprit qui est en nous* paraît désigner presque nécessairement l'esprit de Dieu, dont les Chrétiens sont les temples.

Ne pouvant arriver par l'analyse à aucune traduction admissible, l'exégèse doit, ce semble, se demander s'il n'y aurait point dans le texte erreur, transposition ou lacune. Il est permis de recourir à cette supposition en l'absence de tout autre moyen de découvrir la pensée de l'auteur, et surtout dans l'épître de St. Jaques, dont l'apparat critique est bien loin d'être aussi riche que celui des épîtres de Paul ou des Évangiles. Bien des Itt. ont déjà essayé cette voie, mais aucun ne semble avoir présenté de conjecture probable. Voici la mienne. Elle consiste simplement à transposer cette phrase: *ἡ γραφὴ λέγει πρὸς φθόνον.* Je lis comme suit: *Ἢ δοκεῖτε ὅτι κενῶς* (retranchant ici *ἡ γραφὴ λέγει πρὸς φθόνον*) *ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν; μείζονα δὲ δίδωσι χάριν. Διὸ λέγει* (ajoutant ici ce qui a été retranché plus haut, sauf le second *λέγει*, inséré plus tard selon toute apparence, après la confusion du texte, et à cause du passage suivant) *ἡ γραφὴ πρὸς φθόνον· Ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις*

etc. Le sens paraît ainsi devenir facile et convenable: „Pensez-vous que ce soit en vain que l'Esprit qui habite en nous y excite de saints désirs? Au contraire! Il nous accorde des graces meilleures que les objets de nos convoitises. C'est pourquoi l'Écriture dit à l'occasion de l'envie: Dieu résiste aux orgueilleux, mais il accorde sa grâce aux humbles."

La transposition proposée ne change à peu près rien à l'interprétation du reste, qui n'a rien d'obscur.

Μείζονα... δίδωσι. — L'Esprit qui habite en nous, sujet de *δίδωσι.*

Δὲ, mais, au contraire, en opposition à *κενῶς.*

Μείζονα. Des grâces plus grandes que les félicités convoitées par les passions. Schott: „Imo majora (terrestribus illis) beneficia (Spiritus) largitur."

Διὸ λέγει. Si l'on ne veut pas ajouter ici *ἡ γραφὴ* d'après la conjecture proposée, il faudra du moins le sousentendre.

Ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις etc. Passage pris de Prov. III, 34, et cité 1 Pier. V, 5. Cette citation de l'Écriture qui, dans le texte reçu, s'applique mal, étant sans rapport avec l'idée quelconque de *πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ* etc., devient dans notre système un développement naturel du v. 4, et des mots qui dans celui-ci la précédent: *μείζονα δὲ* etc.

Ὁ θεὸς. C'est ainsi que le passage est rendu 1 Pierre; mais dans les LXX il y a *κύριος,* et en hébreu ni l'un ni l'autre, mais הוּא relatif au יְהוָה du verset précédent. On a remarqué dans la première épître de Pierre plus d'une ressemblance de détail avec celle de Jaques.

Ὑπερήφανοι signifie ici d'après le contexte *κόσμῳ φίλοι,* et peut en grec se prendre à peu près dans ce sens: hommes orgueilleux par égoïsme et passion. Mais ce sens ne convient pas, ou convient beaucoup moins à l'original לֵצִים, qui indique des *moqueurs,* c'est-à-dire des incrédules orgueilleux et impies.

Ταπεινὸς équivaut aux *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* du sermon de la montagne, Matt. V, 3. Ce n'est pas de la pauvreté extérieure qu'il peut être question ici, non plus que I, 10.

§. 31. v. 7—10. LE REMÈDE AUX PASSIONS EGOISTES ET AVIDES DOIT ÊTRE CHERCHÉ DANS UNE PIÉTÉ HUMBLE ET INTÉRIEURE.

7. *Ὑποτάγητε οὖν τῷ θεῷ· ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ, καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν.* 8. *Ἐγγίσατε τῷ θεῷ, καὶ ἐγγιεῖ ὑμῖν. Καθαρίσατε χεῖρας, ἁμαρτωλοὶ, καὶ ἁγνίσατε καρδίας, δίψυχοι.* 9. *Ταλαιπωρήσατε καὶ πενθήσατε καὶ κλαύσατε· ὁ γέλως ὑμῶν εἰς πένθος μετατραφήτω, καὶ ἡ χαρὰ εἰς κατήφειαν.* 10. *Ταπεινώθητε ἐνώπιον τοῦ κυρίου, καὶ ὑψώσει ὑμᾶς.*

7. *Soumettez-vous donc à Dieu; résistez au diable, et il fuira loin de vous.* 8. *Approchez-vous de Dieu, et il s'approchera de vous. Nettoyez vos mains, pécheurs, et purifiez vos cœurs, hommes partagés et passionnés.* 9. *Sentez votre misère, lamentez-vous et pleurez. Que votre ris se change en deuil, et votre joie en tristesse.* 10. *Humiliez-vous devant le Seigneur, et il vous élèvera.*

Puisque (οὖν) telles sont la puissance et la bonté divines, semble dire l'écrivain sacré, puisque telles sont la souillure et la misère du mondain passionné, recourez aux remèdes qui seuls pourront guérir votre cœur malade, et vous mettre à l'abri de tant de maux.

Ces remèdes ne sont autre chose qu'une piété réelle produisant le repentir et l'amendement. L'apôtre indique nettement les éléments de ce repentir complet et profond, auquel il voudrait amener ses lecteurs. Ce sont les suivants:

1. Concentration de la volonté contre le mal (v. 7), et pour le bien (v. 8, commencement).
2. Sanctification extérieure et intérieure (v. 8, fin).
3. Douleur et regrets (v. 9).
4. Sacrifice de l'orgueil (v. 10).

Il est remarquable que l'ordre dans lequel ces divers éléments sont présentés soit précisément l'inverse de l'ordre logique, que les traités de morale chrétienne offrent d'ordinaire: 1) aveu, 2) regret, 3) amendement, 4) régénération générale et complète. Je

ne puis croire que l'apôtre ait choisi fortuitement et sans motifs une marche si opposée à la logique. Au fait, celle qu'il préfère est la marche psychologique, bien plus sûre; celle qui déracine peu à peu et par degrés tous les mauvais principes de l'âme, en débutant par les plus faciles à atteindre, et en terminant par les plus graves et les plus fortement enracinés. En suivant cette voie, le pécheur commence par faire des efforts et ressentir la volonté de bien faire. Viennent ensuite des actes de vertu et de pureté, et des victoires sur le mal; puis la haine profonde du péché, et une douleur toujours plus sincère de s'y être asservi; enfin la substitution complète de la volonté de Dieu à la volonté propre, le renoncement à soi-même, et la communion avec Dieu. Ces deux derniers effets ne peuvent être complètement obtenus qu'après les autres.

7. *Ὑποτάγητε*; passif pour le moyen. Comp. pour le sens Matt. VI, 24.

Voilà le premier pas de la conversion. Reconnaître l'empire de la vérité, lui soumettre ses intentions, sortir, au moins par la volonté, du royaume du mal pour entrer dans celui de Dieu. — Ce premier pas devra être immédiatement suivi du second, savoir d'une conduite conséquente, ou d'efforts pour réaliser l'intention dans les actes.

Τῷ διαβόλῳ. On ne peut nier que les apôtres ne regardassent le démon (*ἄρχων τοῦ κόσμου,* Jean XIV, 30) comme un être réel, actif, méchant, tentateur. Les paroles de St. Paul sont souvent positives à cet égard. Toutefois cette notion paraît avoir été chez eux vague et confuse, plutôt que déterminée par l'inspiration. Elle s'unissait, ce semble, à une espèce d'idéalisation du mal, et il y a plus d'un passage du même St. Paul, où, en parlant de Satan, il semble n'avoir guère que cette idéalisation en vue (Rom. XVI, 20; 1 Cor. V, 5; VII, 5; 1 Thess. II, 18; 2 Thess. II, 9; 1 Tim. I, 20; V, 15). La brièveté de l'épître de St. Jaques ne permet pas d'en tirer des conséquences précises sur sa manière à lui de considérer l'action du Diable pour tenter les hommes, ce passage-ci pouvant s'interpréter des deux manières. Toutefois l'ensemble de l'écrit, et spécialement les v. 14 et 15 du chap. I, nous prouvent que ce n'était pas dans l'action du Démon, que

Jaques était disposé à chercher surtout l'origine des tentations du Chrétien.

Φεύξεται, fuira, c'est-à-dire cessera de vous poursuivre; image empruntée à l'ennemi vaincu sur le champ de bataille.

On a rapproché de ce passage ceux du Testament apocryphe des XII Patriarches, où la même figure et les mêmes expressions sont employées. — Issachar VII: *Ταῦτα ποιήσατε καὶ ὑμεῖς, καὶ πᾶν πνεῦμα τῆ Βελιὰρ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν.* Nephtali VIII: *Ἐὰν γὰρ ἐργάζησθε τὸ καλὸν... ὁ διάβολος φεύξεται ἀφ' ὑμῶν.*

Le sens général et l'enseignement chrétien de tout ce passage semblent aisés à reconnaître. Le premier devoir du pécheur dont la volonté se tourne vers Dieu, c'est de rassembler toutes les forces dont il peut disposer pour résister à la tentation, quelle qu'en soit l'origine. Que le Chrétien l'envisage comme elle est représentée dans ce verset-ci, ou comme elle l'était I, 14, peu importe; les moyens de résistance sont les mêmes. C'est la conclusion pratique qui semble devoir être constamment tirée des passages analogues et des expressions correspondantes de St. Paul. Schneck.: „Qua ratione igitur sit diabolo resistendum, patet; quippe cui nulla est vis nisi in eos, qui peccatis sponte suâ gaudent."

8. *Ἐγγίσατε.... ὑμῖν.* Phrase symétrique et antithétique à *ἀντίςητε... ὑμῶν* du v. 7. C'est la suite du même sentiment, et la face active du même précepte. *Ἐγγίζειν*, approcher, équivaut à קָרַב et à נָגַשׁ, verbes opposés à סוּר et à רָחַק. Scharl.: „Usurpatur de cultu externo (de aditu templi etc.); hoc loco de cultu interno animi, qua homines Deum ejusque *φιλίαν* (v. 4) quærere debent. Confer Jes. XXIX, 13 (LXX): *Ἐγγίζει μοι ὁ λαὸς ἕτος ἐν τῷ στόματι.... ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ.* S'approcher de Dieu, ce n'est donc pas seulement s'acquitter des devoirs du culte, mais chercher sa pensée, se pénétrer de sa présence, s'identifier avec sa volonté.

Ἐγγιεῖ ὑμῖν. Schn. et Scharl.: „Deus vobis occurret, præsto erit opitulans." — Cic. de nat. Deor. I, 14: „Deus occurrit nobis in precibus, optatis, votis." — Ces développements ne semblent pas répondre suffisamment à l'idée évangélique. Ce n'est pas seulement par le secours que Dieu s'approche de nous, c'est surtout par la direction et le but de ce secours, c'est en nous amenant

peu à peu par sa providence et par sa grâce à l'harmonie, et, pour employer le mot évangélique à la communion avec lui.

Voilà donc, selon St. Jaques, le premier acte de la conversion et le sentiment initial. Voici maintenant le fait qui doit en résulter et le second pas à faire. Nous trouverons ici comme là la liberté, l'activité, la volonté de l'homme placées sur le premier plan.

Καθαρίσατε, proprement *lavez*; image antique et universelle de la purification de l'âme.

Χεῖρας; instrument du pécheé extérieur et matériel.

Ἁμαρτωλοὶ, vous qui commettez des actes coupables. Il n'est ici question que de l'action; le cœur va avoir sa part.

Ἁγνίσατε; sens analogue à celui de *καθαρίσατε,* toutefois un peu plus spirituel et religieux, comme en latin *lustrare,* relativement à *purgare.*

Καρδίας est symétrique à *χεῖρας,* mais indique nettement une sphère différente, et la vie intérieure opposée à l'extérieure, quoique liée avec elle.

Δίψυχοι. Voyez plus haut I, 8. C'est ici l'homme changeant et mobile, partagé entre Dieu et Mammon. Par suite de la nature de l'homme le *δίψυχος* est presque nécessairement en outre *ἁμαρτωλός.* — Aussi les deux petites phrases parallèles qui terminent ce verset, quoique indiquant des remèdes et donnant des préceptes pour les deux formes différentes du péché, s'adressent-elles aux mêmes hommes.

9. *Ταλαιπωρήσατε, ἅπ. λεγ. Ταλαιπωρεῖν,* être malheureux; reconnaître, sentir, déclarer son malheur. Comp. V, 1.

Πενθήσατε καὶ κλαύσατε. Comp. Marc XVI, 10; Luc VI, 25. Il semble qu'il y ait ici quelque allusion aux paroles de J. C. dans ce dernier passage: *Οὐαὶ ὑμῖν... οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε.* Dans tous les cas il est évident que ces deux verbes étaient souvent réunis dans le langage ordinaire, comme faisant le complément l'un de l'autre, et indiquant les deux parties d'une même action. Ces verbes indiquent l'un et l'autre les démonstrations extérieures de la douleur, encore plus que la douleur même: *πενθεῖν* équivaut à אָבַל, se revêtir de vêtements lu-

gubres; *κλαίειν*, pousser les cris de désespoir qui étaient en usage dans les deuils.

Sur les divers impératifs de ce verset et des précédents il faut remarquer que l'aoriste y ajoute de la force (WINER 291), et qu'il joint au précepte une idée de promptitude et d'urgence.

Κατήφειαν, tristesse, ἅπ. λεγ., se trouve plus d'une fois dans JOSÈPHE, dans PHILON et dans HOMÈRE. Etym. magnum: *ἀπο τȣ̃ κάτω τὰ φάη βάλλειν τȣ̀ς ὀνειδιζομένȣς ἢ λυπȣμένȣς*. (*Τὰ φάη* indique les yeux, en tant que brillants et animés. De là ce mot signifie aussi gloire, éclat, joie.)

Il est clair qu'il faut s'attacher ici à l'idée plus qu'à l'image. Ce ne sont pas les formes extérieures du deuil que l'apôtre prescrit aux pécheurs, mais la douleur profonde et sincère. C'est le troisième pas vers la conversion complète.

10. Le quatrième pas et le plus difficile sera le renoncement complet à soi-même, à sa volonté et à son orgueil. Heureuse abnégation, qui sera récompensée par les forces et les joies de l'amour, par la paix et la dignité que l'homme ne peut trouver que dans l'union avec Dieu.

Comp. 1 Pierre V, 6, un passage tout à fait analogue, mais plus développé.

Ταπεινώθητε ἐνώπιον; expression bien plus forte que *ὑποτάγητε* v. 7. Là il n'était question que de la subordination de la volonté; ici du sacrifice de l'orgueil et de l'abandon de sa propre justice.

Ἐνώπιον τȣ̃ Κυρίȣ; hébraïsme = לִפְנֵי יְהוָה.

SECTION II. v. 11. 12. APPLICATION A LA MÉDISANCE ET AUX JUGEMENTS SÉVÈRES.

§. 32. (Ce paragraphe embrasse tout le champ de cette courte section.)

11. *Μὴ καταλαλεῖτε ἀλλήλων, ἀδελφοί· ὁ καταλαλῶν ἀδελφȣ̃, καὶ κρίνων τὸν ἀδελφὸν αὐτȣ̃, καταλαλεῖ νόμȣ, καὶ κρίνει νόμον· εἰ δὲ νόμον κρίνεις, ȣ̓κ εἶ ποιητὴς νόμȣ, ἀλλὰ κριτής.* 12. *Εἷς ἐςιν ὁ νομοθέτης καὶ κρι-*

τῆς, ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι· σὺ δὲ τίς εἶ, ὃς κρίνεις τὸν ἕτερον;

11. *Ne parlez point mal les uns des autres, mes frères; celui qui parle mal d'un frère et qui condamne son frère, parle mal de la loi et condamne la loi. — Or, si tu condamnes la loi, tu n'es plus l'observateur de la loi, mais son juge.* 12. *Il n'y a qu'un maître de la loi et qu'un juge, c'est celui qui peut sauver ou perdre. Mais toi, qui es-tu, toi qui juges autrui?*

Il semble qu'après avoir combattu les passions mauvaises du cœur humain avec tant de force et sous des faces si diverses, l'apôtre veuille s'arrêter quelques instans d'une manière plus spéciale sur un vice qui régnait probablement dans son église, et qu'il a déjà rappelé et condamné; savoir les paroles amères et méprisantes, les jugements sévères portés sans miséricorde, l'esprit haineux et jaloux, étranger à l'indulgence chrétienne. Comp. I, 19. 20. 26, et le chap. III presque entier. Mais là l'auteur sacré paraissait avoir particulièrement en vue les discussions réligieuses, tandis qu'ici il remonte au précepte général.

Il est impossible de ne pas remarquer ici à un haut degré le style concis, nerveux et coupé particulier à notre épître, puis, ce qui est un des éléments de ce style, les répétitions intentionnelles et saillantes de certains mots, employés cependant de manières variées. Dans ces deux versets on trouve trois fois le verbe *καταλαλέω*, trois fois *ἀδελφός*, quatre fois le substantif *νόμος*, six fois *κρίνω* ou *κριτής*. Ces répétitions ont pour effet de porter l'attention sur l'idée principale, et de la désigner ainsi fortement au sentiment et à la pensée du lecteur.

Καταλαλεῖτε. Ce verbe ne se trouve que dans ce verset, et deux fois 1 Pierre: *dénigrer*, médire; *detrectare alteri calumniis.* Ps. CI, 5 (LXX): *καταλαλοῦντα λάθρα τοῦ πλησίον αὐτοῦ.*

Μὴ . . . ἀλλήλων. Condamnation de ceux qui aiment à porter sur le prochain des jugements sévères, exprimés ou avec amertume, ou avec une fausse douceur. L'apôtre pourrait bien avoir, même ici, quelque peu en vue ceux qui par orgueil aiment à se

poser en docteurs (III, 1), et par suite à condamner les autres comme moins savants, moins pieux ou moins fidèles.

Le précepte vient d'être donné d'une manière positive et sommaire; les motifs vont suivre.

Ἀδελφῷ... ἀδελφὸν. Cette répétition fait ressortir heureusement, sans toutefois l'exprimer, l'indignité de ces jugements si peu fraternels, que le faux zèle et le cœur sans charité ont hâte de prononcer contre des frères en la foi.

Καταλαλεῖ... νόμον. Comment le médisant accuse-t-il et condamne-t-il la loi? Il y a certainement ici quelque obscurité, mais, ce semble, facile à dissiper. — *Νόμος* paraît indiquer essentiellement dans ce verset la loi *royale* de l'amour du prochain (II, 8. 9). Le médisant et l'homme aux jugements amers violent cette loi, et la violent avec orgueil et à bon escient. Par là ils s'élèvent de fait contre elle, ils s'arrogent le droit de la soumettre à leur volonté, de la suspendre ou de l'annuller à leur gré. Ce raisonnement et cette analyse du cœur médisant s'appliquent encore mieux aux docteurs sans miséricorde et sans humilité dont l'apôtre a déjà beaucoup parlé, qu'aux médisants ordinaires, simplement irréfléchis et malins. Les premiers, en effet, prétendent agir au nom des droits de Dieu, et violer pour sa gloire la loi suprême de la charité.

Κρίνω semble être pris tour à tour par l'auteur dans deux sens un peu différents: condamner, ou juger, traiter en justiciable, en inférieur soumis à notre appréciation.

Ἀλλὰ κριτής. L'incertitude de la ponctuation a occasionné beaucoup de doutes sur la construction et l'interprétation de ces mots. Nous n'y entrerons pas. Voir au reste la note critique du v. 12.

Εἰ δὲ... ἀλλὰ κριτής. Cette seconde partie du verset ajoute peu de choses à l'idée de la première. Jaques, malgré sa concision ordinaire, aime parfois à retourner ainsi son idée sous une autre face, en en conservant les expressions saillantes, et en les mettant pour ainsi dire aux prises ensemble d'autre manière, sans que le raisonnement fasse toutefois un pas bien sensible. Voyez par exemple v. 4. Ici le seul résultat est de faire ressortir par

le contraste l'insolente position de *κριτὴς* (*νόμου*), prise par l'homme vaniteux et haineux, qui était tenu d'en être le *ποιητής*.

12. Ce verset a plusieurs variantes sur lesquelles il faut d'entrée prendre un parti.

1) L'incertitude de la ponctuation a fait quelquefois lier les derniers mots du verset précédent à celui-ci, en s'arrêtant à *νόμου*, et en reprenant ensuite: *ἀλλὰ κριτὴς εἷς ἐςιν*. Mais la ponctuation ordinaire ne laisse rien à désirer pour le sens. En outre les habitudes de style de St. Jaques font attendre une suite et une antithèse à *ἐκ εἶ ποιητὴς νόμου*, analogue à celles que l'on remarque par exemple I, 22 et 25.

2) Cinq ou six Mss. de peu d'importance insèrent au commencement ou à la fin de ce verset une phrase entière, prise du Ps. XXXVII, 23 (LXX) et du sommaire d'Euthalius: *ὅτι ἐκ ἑν ἀνθρώπῳ, ἀλλ' ἐν θεῷ τὰ διαβήματα ἀνθρώπου κατευθύνεται*. Cette variante n'a pas la moindre autorité.

3) Après *νομοθέτης* la grande masse des instruments et des critiques ajoutent *καὶ κριτής*. Il n'y a aucun motif interne de repousser cette leçon qui a une grande autorité historique.

4) Il y a pareillement autorité décisive pour insérer *δὲ* après *σύ*.

5) Il n'en est pas de même pour la substitution de *ὁ κρίνων* à *ὃς κρίνεις*. Cette substitution, appuyée sur quelques instruments importants, n'a cependant été admise que par l'école de Lachmann. Griesbach lui accorde, il est vrai, une certaine probabilité.

6) Enfin les mêmes instruments, plus quelques occidentaux, lisent *πλησίον* au lieu d'*ἕτερον*. Cette variante, comme celle qui précède, a quelque probabilité au jugement de Griesbach, et n'est admise que par l'école de Lachmann.

Νομοθέτης; allusion, par antithèse au précédent *νόμου... κριτὴς*.

Κριτὴς; allusion, par simple répétition, au précédent *κριτὴς*, et pour le sens à *κρίνων*. Ainsi Dieu, *νομοθέτης*, ferait ici opposition à l'homme se déclarant de sa propre autorité *νόμου κριτὴς*; et *κριτὴς* ferait opposition à l'homme *κρίνων τὸν ἀδελφὸν*. Voyez les remarques et les paraphrases suivantes.

Ὁ δυνάμενος ne doit pas se traduire, comme on le fait d'ordinaire, *qui puisse*; mais plutôt par apposition à *εἷς ἐςι νομοθέτης*, savoir *celui qui peut*. De là résulte ce sens: „Il n'y a qu'un seul être qui ait droit de se donner pour supérieur à la loi, et de se dire juge des hommes. C'est celui qui a aussi le pouvoir

de sanctionner cette loi qu'il a faite, par le salut ou la condamnation des hommes auxquels elle est imposée." — L'idée semble ainsi plus nette et plus profonde que dans la traduction ordinaire: „Il n'y a qu'un législateur qui puisse sauver et qui puisse perdre."

Σῶσαι καὶ ἀπολέσαι. L'ellipse du régime contribue à donner de l'énergie à ces mots si serrés. Il y a là une allusion sévère à ceux qui veulent juger et condamner les hommes, sans avoir ni le droit ni le pouvoir de les sauver ou de les perdre.

Τίς εἶ. Ces mots, rapprochés des précédents (*εἷς ἐστιν νομοθέτης*), appellent le lecteur à se comparer à Dieu, et à reconnaître par cette comparaison que l'homme manque de droit et de pouvoir pour juger son prochain. Ils se lient mieux avec le système d'interprétation que nous avons adopté pour *ὁ δυνάμενος*, qu'avec la traduction ordinaire. „Qui es-tu pour oser condamner ton frère? Es-tu celui qui, après avoir porté la sentence peut l'exécuter, et décider du sort éternel?" plutôt que: „Es-tu celui qui a fait la loi, et qui a droit de juger d'après elle?" Calvin: „Simpliciter sua hominibus conditio objicitur, ut cogitent, quantum absint ab eo gradu, in quem se evehunt."

SECTION III. v. 13—17. APPLICATION AUX ESPÉRANCES ORGUEILLEUSES ET PASSIONNÉES.

Dans cette section, comme dans la précédente, on trouve une application de détail de la leçon générale contenue dans l'ensemble de la division. L'apôtre combat toujours l'égoïsme et la cupidité; mais ici comme là il détache du sujet principal, pour les censurer à part, certaines manifestations du principe vicieux caché dans le cœur, certaines conséquences plus coupables que d'autres, plus insensées ou peut-être plus communes. Dans l'une et l'autre section, si les applications diffèrent, le fond du cœur et la source du péché sont les mêmes. C'est toujours l'homme orgueilleux en même temps que chétif, qui, oubliant sa misère, se permet de parler et d'agir comme un Dieu. Jaques, dans toutes deux le rappelle à lui-même, en l'humiliant par le souvenir de son impuissance et de son néant.

§. 33. (Ce paragraphe embrasse tout le champ de la section.)

13. Ἄγε νῦν οἱ λέγοντες· Σήμερον καὶ αὔριον πορευσώμεθα εἰς τήνδε τὴν πόλιν, καὶ ποιήσωμεν ἐκεῖ ἐνιαυτὸν ἕνα, καὶ ἐμπορευσώμεθα, καὶ κερδήσωμεν. 14. (Οἵτινες οὐκ ἐπίστασθε τὸ τῆς αὔριον· ποία γὰρ ἡ ζωὴ ὑμῶν; ἀτμὶς γάρ ἐστιν ἡ πρὸς ὀλίγον φαινομένη, ἔπειτα δὲ ἀφανιζομένη.) 15. Ἀντὶ τοῦ λέγειν ὑμᾶς· Ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ καὶ ζήσωμεν, καὶ ποιήσομεν τοῦτο ἢ ἐκεῖνο. 16. Νῦν δὲ καυχᾶσθε ἐν ταῖς ἀλαζονείαις ὑμῶν· πᾶσα καύχησις τοιαύτη πονηρά ἐστιν. 17. Εἰδότι οὖν καλὸν ποιεῖν, καὶ μὴ ποιοῦντι, ἁμαρτία αὐτῷ ἐστιν.

13. *A vous maintenant qui dites: Aujourd'hui et demain nous irons à la ville que vous savez; là nous passerons une année, nous ferons le commerce, et nous gagnerons de l'argent.* 14. (*Vous qui ne savez pas ce qui* concerne *demain! Car qu'est-ce que votre vie? C'est une vapeur qui brille un moment, puis s'évanouit.*) 15. *Au lieu que vous devriez dire: Si le Seigneur le permet et nous conserve la vie, nous ferons ceci ou cela.* 16. *Mais, au contraire, vous vous glorifiez dans l'orgueil de vos flatteuses pensées. — Toute vanterie de cette nature est mauvaise.* 17. *Ainsi donc, quand quelqu'un connaît le bien qu'il faut faire et ne le fait pas, il y a en lui péché.*

I. v. 13. *Indication du sujet.*

13. Il y a sur ce verset des variantes de quelque intérêt.

1) Au lieu de *ἢ αὔριον* les meilleurs instruments et tous les critiques s'accordent à lire *καὶ αὔριον*.

2) Au lieu de *πορευσόμεθα, ποιήσομεν, ἐμπορευσόμεθα, κερδήσομεν* toutes les écoles critiques s'accordent à lire, à l'aoriste du subjonctif, *πορευσώμεθα, ποιήσωμεν, ἐμπορευσώμεθα, κερδήσωμεν*. Il semble cependant que le futur conviendrait mieux au caractère dramatique de la

phrase, et à l'espèce de prosopopée orgueilleuse et confiante que l'apôtre met dans la bouche de ceux qu'il censure. Mais ce ne sont là que des arguments exégétiques, et la critique du texte doit se décider avant tout par les faits, c'est-à-dire en premier lieu par les témoignages (qui sont ici positifs), ensuite par les critères internes. Les arguments exégétiques ne peuvent venir qu'en troisième lieu.

Ἄγε νῦν. Cet impératif est ici, comme souvent, une simple interjection. Il annonce un sujet nouveau avec une vivacité brusque et concise, qui réveille l'attention du lecteur.

Σήμερον καὶ αὔριον... ἐνιαυτὸν ἕνα. Voilà une de ces formes dramatiques chères à St. Jaques, et dont il revêt si heureusement sa pensée. Ces nombres si précis indiquent la présomptueuse confiance de l'homme avide, peut-être aussi son attachement à la terre. Le mondain ne voit que le présent, et ne songe qu'à en user, oubliant ses destinées futures.

Πορευσώμεθα. Quoique ce verbe-ci et les suivants soient à l'aoriste subjonctif, le contexte appelle à les traduire comme s'ils étaient au futur.

Τήνδε τὴν πόλιν. Le premier des deux *τὴν* paraît désigner une certaine ville, et la montre en quelque sorte au lecteur, ou plutôt aux auditeurs avec lesquels le mondain mis en scène est censé converser. La ville qui est là; la ville que vous savez. — Toujours la même vérité dramatique. On croit entendre l'homme aux projets.

Ποιήσωμεν. Ποιεῖν signifie quelquefois *demeurer,* passer un certain temps dans un certain lieu. Voyez par exemple Act. XV, 33; XX, 3; 2 Cor. XI, 25. Josèphe l'emploie aussi dans ce sens, et on trouve dans le Testament des XII patriarches: *ποιεῖν ἐνιαυτὸν, ποιεῖν μῆνας πέντε.* Quelques Itt. croient (sans preuve suffisante) que cet emploi de *ποιεῖν* appartenait au dialecte macédonien.

Ἐμπορευσώμεθα; de *ἐν* et de *πόρος,* passage. *Πείρειν,* traverser, d'où vient *ἐμπόριον,* commerce. Ce verbe signifie donc proprement traverser la mer pour faire le commerce; mais ici simplement: faire le commerce dans le lieu où l'on est allé pour cela.

C'est évidemment ici un cas spécial du vice combattu par St. Jaques, et une forme dramatique donnée à son enseignement. La

leçon qui en résultera devra se prendre d'une manière plus générale, et s'appliquer à d'autres encore qu'à des négociants et à des voyageurs.

Toutefois le choix de cet exemple nous prouve qu'à cette époque les Juifs étaient déjà adonnés au commerce et aux voyages. Il nous prouve aussi que les Judéo-Chrétiens n'étaient pas tous privés des biens de la fortune, et que l'on trouvait en effet parmi eux ces riches, censurés, ou du moins mentionnés plus d'une fois dans l'épître. C'est par une méprise évidente que quelques Itt. ont cru devoir les chercher constamment hors de l'Eglise. Voyez chap. I (spécialement v. 10), II et V.

II. v. 14—16. *Folie des espérances orgueilleuses et avides.*

Le v. 13 se bornait à caractériser les hommes auxquels la leçon de l'apôtre devait s'adresser. Voici maintenant la leçon même.

14. Ce verset entier paraît être une parenthèse placée entre les v. 13 et 15 qui se correspondent par la forme et se lient par l'idée. Parenthèse pleine de poésie et de nerf, qui, jetée avec émotion au milieu du raisonnement, en fait réellement la force principale et la portion décisive. D'autres Itt., sans doute à cause de *γὰρ*, ne veulent commencer la parenthèse qu'avec *ποία*. Mais le sens exige que la parenthèse commence avec le verset; seulement *ποία* annonce une phrase incidente, qui fait comme une petite parenthèse dans la grande.

Ἐπίσασθε. Ἐπίσαμαι, déponent irrégulier, *connaître à fond.*

Τὸ τῆς αὔριον. Sousentendez *ἡμέρας.*

Ἡ φαινομένη. Schneck.: „Articulo ea vaporis proprietas, qua breve post tempus evanescit, distincte et cum vi quadam rhetorica extollitur.“

L'A. T. et les auteurs grecs ont fréquemment comparé la vie humaine à une ombre ou à une vapeur passagère. Comp. Ps. CII, 11, et Job VIII, 9. Pindare a dit: *σκιᾶς ὄναρ ἐσμέν.* Le contraste que l'apôtre signale ici était assez évident, assez étrange et assez ordinaire pour que la sagesse païenne l'ait relevé. Voyez en particulier Sénèque Ep. 101.

Ἀφανιζομένη dépend encore de l'article *ἡ.*

15. Le texte reçu lit *ζήσωμεν* et *ποιήσωμεν*, tandis que AB et divers bons instruments lisent *ζήσομεν*, *ποιήσομεν*, avec cette différence qu'il y a un plus grand nombre d'autorités pour *ποιήσομεν* que pour *ζήσομεν*, et que divers critiques, Scholz par exemple, admettent en conséquence l'un et non pas l'autre. Tous deux sont rejetés par Griesbach et admis par Lachmann et Tischendorf. L'avis de Scholz me paraît un peu plus probable en critique, et il a encore pour lui la probabilité exégétique. En effet: avec *ζήσωμεν* et *ποιήσωμεν* le sens serait: „Si Dieu le permet, s'il nous conserve la vie, si nous pouvons faire ceci ou cela." Avec *ζήσομεν* et *ποιήσομεν*: „Si Dieu le permet, nous vivrons assez pour faire ceci ou cela." Avec *ζήσωμεν* et *ποιήσομεν*: „Si Dieu le permet, s'il nous conserve la vie, nous ferons ceci ou cela."

Ce dernier sens semble plus naturel; et, lorsque les arguments critiques sont aussi peu décisifs, les exégétiques ont droit à être pris en considération. Ce qui toutefois, il faut le reconnaître, diminue la force de ce raisonnement et laisse du doute, c'est qu'au v. 13 nous avons dû regarder ces aoristes subjonctifs comme ayant au fond le sens du futur. Ces variantes sembleraient donc ne guère influer sur la signification, et n'être qu'une affaire de forme et d'habitude du langage.

Ἀντὶ τοῦ λέγειν; comme en français: *au lieu de dire.* Cela se rattache à *οἱ λέγοντες* du v. 13.

Ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ. Formule de piété fréquente chez les Hébreux. Comp. Act. XVIII, 21; 1 Cor. IV, 19; Hébr. VI, 3. Les païens même employaient des locutions analogues. Démosthène a dit: *ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ.*

Καὶ . . . καὶ. D'après les variantes et le sens que nous avons adopté, ces deux *καὶ* ne seraient point parallèles. Le second indiquerait le commencement de l'apodose, comme II, 4.

Ici, comme au v. 13, c'est une disposition générale qu'il faut chercher dans l'exemple particulier. C'est l'esprit de renoncement et de soumission qui est mis en scène et que recommande l'apôtre par opposition à l'avarice présomptueuse du v. 13.

16. *Νῦν δέ, mais maintenant,* c'est-à-dire étant ce que vous êtes, oublieux de votre dépendance, pleins d'orgueil et insoumis.

Καυχᾶσθε. L'orgueil était au fond la passion dominante de tous ces hommes, et, dans toute cette portion de son épître, l'apôtre ne fait guère qu'exposer les symptômes et les résultats de ce vice de l'âme.

Ἀλαζονεία, arrogance, orgueil, complaisance en soi-même, flatterie qu'on adresse secrètement à ses talents ou à ses succès.

SUIDAS: *ὑπερηφάνεια.* THÉOPHRASTE (Caract. 23): *ἡ ἀλαζονεία δόξειεν εἶναι προσδοκία τινῶν ἀγαθῶν ἐκ ὄντων.*

Le pluriel *ἀλαζονεῖαι,* ici comme II, 1 (*προσωποληψίαι*), indique la répétition de l'action.

Ἐν ταῖς ἀλαζονείαις, c'est-à-dire *en vous complaisant dans vos flatteries,* en jouissant de vos rêveries arrogantes, à l'aide de ces orgueilleux mensonges, et non pas *au sujet* de votre arrogance, sens moins vraisemblable et forcé. *Ἐν* doit donc se traduire comme s'il y avait *ὄντες, ἐμμένοντες ἐν.*

Πονηρά ἐστιν, est mauvaise. On demande le motif de cette condamnation sévère. Ce motif se trouve dans la déraison (v. 14) et le manque d'esprit de dépendance et de soumission (v. 15) que prouve un tel langage. Il est de plus dans la position particulière des hommes auxquels l'apôtre s'adresse, hommes qui savaient ce qui était bien (v. 17), et ne voulaient pas le faire.

III. v. 17. *Conclusion.*

On ne voit pas au premier coup d'œil le lien de cette sentence avec ce qui précède. La particule *οὖν* prouve cependant que ce lien existe, et que l'apôtre s'adresse toujours aux mêmes hommes. Ces hommes sont plus coupables encore à ses yeux, parce qu'ils ont la connaissance du mal qu'ils font; ou peut-être parce qu'ils s'estiment des juges compétens et infaillibles de la vertu et du péché.

Il est aisé de reconnaître là l'empressement orgueilleux des Judéo-Chrétiens à enseigner et condamner autrui, en se donnant eux-mêmes pour des Chrétiens plus éclairés que les autres, et d'un ordre supérieur. Comparez III, 1 et passim.

Εἰδότι etc. Maxime très-probablement proverbiale.

Οὖν ne se rattache pas aux mots entre lesquels il est placé, mais à la fin du verset (*ἁμαρτία αὐτῷ ἐστιν*), où se trouve l'idée essentielle, que l'apôtre a hâte de faire pressentir.

Ἁμαρτία, non seulement *le péché* au sens subjectif, mais surtout *le réat* et la responsabilité objective.

L'idée dominante de ce paragraphe est celle de toute l'épître: l'importance de la vertu pratique et d'une conduite fidèle, l'insuffisance de la foi et de la vertu bornées à la théorie.

En terminant cette section, on doit remarquer combien elle aide à caractériser ces Judéo-Chrétiens auxquels s'adressait St. Jaques. Elle nous les montre comme des hommes accoutumés au commerce et aux voyages, spéculateurs avides et Chrétiens orgueilleux, disposés à la vanterie présomptueuse, et ayant des prétentions au savoir religieux. Le chapitre III et quelques versets du premier nous les montraient déjà comme animés d'un esprit de condamnation, dépourvus de douceur et de charité, et voulant enseigner et censurer, plutôt que se corriger et s'instruire.

Ce sont bien là les mêmes hommes que nous retrouvons dans les Actes et les Epîtres, toujours enclins à entraver l'œuvre de St. Paul, non seulement à Jérusalem, mais encore à Antioche, en Galatie et ailleurs; courant dans ce but la mer et la terre, condamnant la prédication de la foi, et tentant d'y substituer celle d'un orgueilleux Christianisme légal. Chose étrange! c'est au nom de St. Jaques (Gal. II, 12) qu'ils osent faire cette guerre orgueilleuse aux enseignements de Paul, et se livrer à toute l'amertume de la sagesse terrestre, animale et diabolique, condamnée par notre apôtre! prétention mensongère, contre laquelle heureusement son épître proteste comme sa vie.

SECTION IV. CHAP. V, v. 1—6. APPLICATION A LA CUPIDITÉ DES MAUVAIS RICHES.

Cette section nouvelle renferme une sévère leçon adressée sans ménagement, si ce n'est exactement aux mêmes hommes que la précédente, du moins au même vice, quoique revêtu d'une forme nouvelle, et se manifestant dans des circonstances un peu différentes. Elle est pareillement précieuse pour la caractéristique des Judéo-Chrétiens.

Les détails de se morceau et les menaces qu'il renferme ont un caractère à la fois poétique et prophétique, qui fait en quelque sorte pressentir l'approche de la grande catastrophe de la Judée. Il est probable que l'auteur écrivait peu avant la révolution qui amena la ruine de Jérusalem. L'émotion produite par les signes avant-coureurs de cet immense désastre, et l'attente de la *parousie* du Seigneur se reflètent dans cette portion de son écrit. Cela

n'ôte rien cependant au caractère général et positif de ces sévères enseignements, applicables à tous ceux qui croient à l'action de la Providence et à la rétribution future.

Les couleurs vives et solennelles de tout ce morceau rappellent les prophètes de l'A. T., dans leurs plus énergiques paroles. L'effrayante rigueur du langage de l'apôtre réveille le souvenir de Joël, de Michée et de Jérémie. On retrouve également ici l'emploi du prétérit prophétique substitué au futur, parce qu'aux yeux du prophète l'événement qu'il doit prédire apparaît déjà comme accompli. Au v. 4 Dieu est nommé, comme dans l'A. T., *κύριος σαβαῶθ*.

§. 34. v. 1—3. MISÈRE DES RICHES AVARES.

1. *Ἄγε νῦν οἱ πλούσιοι, κλαύσατε ὀλολύζοντες ἐπὶ ταῖς ταλαιπωρίαις ὑμῶν ταῖς ἐπερχομέναις. 2. Ὁ πλοῦτος ὑμῶν σέσηπε, καὶ τὰ ἱματία ὑμῶν σητόβρωτα γέγονεν. 3. Ὁ χρυσὸς ὑμῶν καὶ ὁ ἄργυρος κατίωται, καὶ ὁ ἰὸς αὐτῶν εἰς μαρτύριον ὑμῖν ἔσται, καὶ φάγεται τὰς σάρκας ὑμῶν ὡς πῦρ· ἐθησαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις.*

1. *A vous maintenant qui êtes riches! Pleurez et hurlez, à cause des misères qui vont fondre sur vous. 2. Vos trésors sont tombés en pourriture, et vos vêtements précieux sont devenus la pâture des vers. 3. Votre or et votre argent se sont rouillés, et cette rouille sera un témoignage contre vous; elle rongera vos chairs comme le feu. Vous avez employé les derniers temps à amasser des trésors!*

1. *Ἄγε νῦν*; même forme que IV, 13. Cela nous indique évidemment un morceau symétrique et un reproche analogue fait aux mêmes hommes, ou à des hommes d'une catégorie voisine. La formule du v. 13 s'adressait aux *λέγοντες* . . . et celle-ci aux *πλούσιοι*. Les uns et les autres étaient des hommes avides et

passionnés pour les biens de la terre. Les premiers mettaient de l'orgueil, à ce qu'il semble, à chercher la fortune; les seconds sont représentés comme en jouissant sans humanité. Les premiers étaient plutôt des commerçants, et les seconds des propriétaires. Toutefois il ne faut pas oublier que ces détails, empruntés au négoce et à l'agriculture, sont des images individuelles, des traits saillants, destinés à mieux caractériser les personnages, et à faire ressortir la leçon générale adressée à tous ceux qui s'attachent aux richesses.

Πλούσιοι semble désigner ici plus spécialement les riches propriétaires. Les propriétés agricoles étaient avant le développement moderne du crédit, du commerce et de l'industrie, le signe le plus apparent de la richesse, celui qui excitait le plus l'attention, le désir et l'envie.

Les riches auxquels l'apôtre adresse ses censures sont des membres de l'Eglise. (Comp. nos remarques sur I, 10; II, 2 et 6). Cela résulte nécessairement du contexte, et de la symétrie entre cette section et la précédente, décidément écrite pour des chrétiens. Comment d'ailleurs St. Jaques se fût-il adressé à des hommes qui n'auraient pas dû lire son épître? Sans doute il est pénible d'avoir à constater que l'église de Jérusalem et celles qui s'y rattachaient renfermaient, aussi bien que celle de Corinthe, des riches trop attachés à leur argent et des Chrétiens peu dignes de ce nom; mais il n'y a malheureusement rien là d'invraisemblable.

Κλαύσατε. Nous avons déjà fait observer que l'aor. impératif indique une chose qui va certainement et immédiatement arriver. Cela est encore plus marqué dans le style prophétique.

Ὀλολύζοντες; verbe onomatopée, qui rappelle l'hébreu הֵילִיל. Suidas: *θρηνεῖν.*

Κλ. ὀλολύζοντες. Cette réunion de deux verbes synonimes donne à l'expression un caractère d'énergie, analogue à celui qui résulte en hébreu de la réunion du verbe fini à l'infinitif absolu (Genèse II, 17: מוֹת תָּמוּת). Comparez plus bas v. 17: *προσευχῇ προσηύξατο.*

Ἐπερχομέναις, qui doivent prochainement arriver; allusion à l'attente de la parousie de Christ. Voyez plus bas v. 7—9.

2. *Σέσηπε, ἅπ. λεγ.* *Σήπω,* se pourrir, se corrompre. Le

passif *σήπομαι* et le parfait second *σέσηπα* se trouvent dans HOMÈRE. Il paraîtrait donc que *πλῆτος* désigne ici plus spécialement des trésors sujets à la pourriture, peut-être les blés entassés du propriétaire (v. 4), à moins que ce ne soit une métaphore poétique appliquée à toutes les richesses matérielles, à peu près comme *μαραίνεσθαι* I, 11.

Ἱμάτια, les vêtements précieux, élément et signe extérieur de la richesse fort prisé chez les Juifs, comme en général chez tous les peuples peu avancés dans la civilisation et moins riches en capitaux qu'en objets matériels. Les commentateurs rappellent ici les mille et cinq chlamydes que, suivant HORACE, LUCULLUS possédait sans le savoir. Mais, au fait, St. Jaques insiste bien moins sur ces *ἱμάτια* à cause de la valeur réelle qu'ils pouvaient avoir dans le bilan des *πλήσιοι,* qu'à cause du contraste de l'éclat extérieur dont se pare la vanité du riche, et de la misère qui sera dévoilée par la dégoûtante destruction de cette magnificence.

Σητόβρωτα, ἅπ. λεγ. HÉSYCHIUS: *ὑπὸ σκώληκος βεβρωμένα.* De *σής,* teigne. Ici encore il faut plutôt chercher des images à généraliser, que des détails à interpréter.

3. *Χρυσὸς, ἄργυρος*; nouvelles images et nouveaux détails, pour rendre plus sensibles les misères et la déception du riche.

Κατίωται, ἅπ. λεγ. Κατιόω, rouiller, de *ἰός,* rouille. A force de presser les mots, au lieu de chercher l'idée dans l'image, on en est venu à objecter ici que l'or ne se rouille pas. Mais il suffit au raisonnement de l'apôtre que les richesses en général, indiquées ici par l'image spéciale de l'or et de l'argent, puissent perdre leur valeur; et il suffit à l'image spéciale, que l'or, ainsi que l'argent, puisse se ternir, perdre son éclat et sa valeur apparente; ce qu'on ne peut nier. Il est curieux que STRABON ait en quelque sorte répondu à l'objection, lorsque, parlant de ce qui se passait à quelques lieues de Jérusalem, sur les bords de la Mer Morte, il dit que, par un effet de ses vapeurs sulfureuses, *κατιῶται καὶ χαλκὸς καὶ ἄργυρος καὶ πᾶν τὸ γιλπνὸν μέχρι καὶ χρυσῶ.*

Ἰὸς; voyez III, 8.

Ἔσται, sera, au jour du jugement solennel.

Ὑμῖν; datif *incommodi,* comme Matt. X, 18, et Marc VI, 11.

Εἰς μαρτύριον ὑμῖν. Ce terrible témoignage porté contre le

mauvais riche par ses richesses menteuses, renferme deux chefs d'accusation, qui loin de s'exclure, se complètent l'un l'autre: en premier lieu, l'inhumanité du riche avare, prouvée par son refus de faire part à qui que ce soit de ses biens; en second lieu, sa folie, prouvée par la nature périssable de ces trésors auxquels il donnait son cœur.

Φάγεται. Voilà le verbe mis au présent. Jusqu'ici nous avons eu le passé (*σέσηπε*), ou le futur (*ἔςαι*). L'emploi simultané de ces trois temps ajoute au mouvement et à la solennité des déclarations de l'apôtre.

Καὶ φάγεται τὰς σάρκας ὑμῶν ὡς πῦρ; preuve que *ἰὸς* doit être pris dans un sens figuré, puisque cette *rouille* s'attachera à la *chair*, et comme un feu.

Le feu est ici une image du châtiment du riche. D'après le contexte ce châtiment doit résulter de la perte de ses richesses. L'idée générale cachée sous cette image spéciale est donc le malheur du riche avare dépouillé de l'objet de sa passion.

Τὰς σάρκας ὑμῶν. On ne peut se borner, avec quelques interprètes, à voir ici un simple hébraïsme pour *ὑμᾶς*. On ne peut y voir non plus avec SCHNECK. une emphase, „cum ejusmodi homines nihil sint nisi *σάρξ*." C'est bien plutôt une image destinée à faire partie du tableau prophétique tracé par l'auteur. *Σάρξ* ne désigne pas ici la chair comme instrument du péché, mais comme instrument de la souffrance. On croit voir le feu rongeur qui s'attache aux chairs déchirées du mauvais riche.

Ὡς πῦρ. Il peut y avoir doute sur la ponctuation; toutefois la conjecture de KNAPP et d'autres critiques, qui ont voulu lier ces mots à ce qui suit, et non à ce qui précède, semble dépourvue de toute vraisemblance.

Ἐθησαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις. On ne peut donner à *ἐν*, *dans*, le sens de *εἰς*, qui signifierait *pour* (les derniers temps). il faut donc traduire: „vous avez amassé des trésors *pendant* les derniers temps." La passion thésaurise pour un avenir qui lui semble infini, et qui pourtant va disparaître. Erreur insensée et triste contraste, que cette phrase, un peu obscure, semble destinée à faire ressortir. Elle tire encore plus de force de sa forme brusque et comme isolée.

Ἔσχαται ἡμέραι répond à l'hébreu אַחֲרִית־הַיָּמִים: les jours

qui précèdent immédiatement la venue du Messie et la rénovation de toutes choses. En rapprochant ce verset des v. 7. 8. 9, il devient évident que l'apôtre croyait à l'imminence de la parousie.

§. 35. v. 4—6. CRIME DES RICHES AVARES.

4. *Ἰδὲ, ὁ μισθὸς τῶν ἐργατῶν τῶν ἀμησάντων τὰς χώρας ὑμῶν, ὁ ἀπεςερημένος ἀφ᾽ ὑμῶν, κράζει· καὶ αἱ βοαὶ τῶν θερισάντων εἰς τὰ ὦτα κυρίȣ σαβαὼθ εἰσεληλύθασιν.* 5. *Ἐτρυφήσατε ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἐσπαταλήσατε· ἐθρέψατε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς.* 6. *Κατεδικάσατε, ἐφονεύσατε τὸν δίκαιον· ȣ̓κ ἀντιτάσσεται ὑμῖν.*

4. *Voici: le salaire des ouvriers qui ont moissonné vos champs, ce salaire que vous avez retenu, crie* contre vous, *et les cris des moissonneurs sont parvenus aux oreilles du Seigneur des armées.* 5. *Vous avez vécu sur la terre dans les délices, vous vous êtes plongés dans les voluptés; vous avez satisfait vos désirs comme en un jour de sacrifices.* 6. *Vous avez condamné, vous avez mis à mort le juste, et il ne vous a point résisté.*

Le paragraphe précédent nous a retracé quelques traits de la folie des passions du riche avare, quelques unes des misères dont elles sont accompagnées; celui-ci nous rappelle le crime qui motive tant de malheurs. On ne doit point chercher dans tout ceci, comme dans d'autres parties de l'épître, une profonde analyse morale, ou la psychologie chrétienne ordinaire à l'apôtre; mais seulement les riches couleurs de la poésie des prophètes, et ces détails positifs et précis qui placent sous les yeux du lecteur la faute et son châtiment.

4. *Ἰδὲ*; voir plus haut III, 3. 4.

Ἐργατῶν. *Ἐργάτης* signifie ouvrier en général, et spécialement moissonneur; puis encore il indique l'idée abstraite de l'hom-

me qui opère, qui exécute une œuvre: *ἐργάται ἀδικίας,* les ouvriers d'iniquité.

Ἀμησάντων, ἅπ. λεγ. Ἀμάω, ramasser, réunir, moissonner. Les LXX le rendent par קָצַר; Hésych.: *ἀμῆσαι· θερίσαι..*

Χώρας. Χώρα ne signifie pas seulement *pays* et *lieu* d'habitation, mais aussi *domaine,* champ, terre cultivée.

Ὁ ἀπεστερημένος ἀφ' ὑμῶν; littéralement enlevé, arraché, *ôté par vous. Ἀποστερέω,* priver, frauder; du verbe *στερέω* pour *στερίσκω,* priver.

Voilà le premier crime reproché aux riches avares, crime d'autant plus indigne qu'il pèse à la fois sur des pauvres, et sur des hommes qui, par de pénibles travaux, ont acquis un droit sacré au salaire, nécessaire d'ailleurs à leur vie. Il y a ici allusion à l'A. T. Voyez Lévit. XIX, 13 et Deut. XXIV, 14, où ce crime est sévèrement condamné. Comparez en particulier dans les LXX un passage de Malachie (III, 5) tout à fait analogue à celui de St. Jaques: *Καὶ ἔσομαι μάρτυς ταχὺς ἐπὶ . . . τὰς ἀποστερῶντας μισθὸν μισθωτῶ.*

Κράζει; expression pleine de force et tout à fait biblique. Les rabbins ont matérialisé cette belle image à leur manière, en supposant (Synops. soharitica) que la respiration échauffée du pauvre ouvrier haletant montait pendant toute la journée, et allait en quelque sorte avertir Dieu du travail et de la fatigue de sa créature.

Cette métaphore du cri de la terre qui va demander vengeance au Ciel, s'applique spécialement à des crimes impunis quoique odieux. Aussi la conscience révoltée se tourne vers le Ciel, et attend de Dieu la justice refusée par la terre. L'A. T. emploie cette expression en parlant du meurtre d'Abel (Gen. IV, 10); des désordres de Sodome (Gen. XVIII, 20; XIX, 13); de l'oppression des Israélites en Egypte (Exode II, 23 etc.; III, 9; XXII, 23 etc.).

Βοαὶ, cris, plaintes éclatantes et bruyantes. On sait combien dans les mœurs orientales les démonstrations de ce genre sont ordinaires. Les cris tiennent une grande place non seulement dans les deuils, mais encore dans les joies et dans toutes les grandes émotions. L'A. T. en fournit fréquemment la preuve. En Perse, c'est, au témoignage des voyageurs, avec de grands cris, qu'on va demander justice aux tribunaux.

Εἰς τὰ ὦτα; anthromorphisme ordinaire à l'A. T., dont les métaphores supposent à Dieu une organisation presque humaine. Ces anthropomorphismes sont inévitables dans un livre populaire, et sans danger dans la Bible où ils sont suffisamment expliqués. Mais la grossière fantaisie et l'imagion matérialiste des rabbins en avaient indignement abusé. Par réaction, la secte samaritaine repoussait avec horreur toutes les métaphores de cette nature.

Κυρίου σαβαὼθ, יְהוָה צְבָאוֹת; le *Seigneur des armées*, c'est-à-dire des armées célestes. Cette expression semble réunir trois idées qui se retrouvent dans les armées terrestres: celle de multitude, d'organisation uniforme et de majestueux éclat. Le sujet auquel ces trois idées s'appliquent dans l'A. T. est encore quelque peu contesté. Quelques interprêtes y renferment toute la création, comme formant un ensemble immense et majestueux d'êtres organisés et régulièrement disposés. Les anges et les astres au moins y semblent certainement compris. Philon (de præm. et pœn.) y place *ἥλιον καὶ σελήνην, πλανήτας καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρας καὶ τὸν σύμπαντα οὐρανὸν ἐν τάξει μετὰ τῆς οἰκείας στρατιᾶς*.

Ce verset nous prouve, comme nous l'avons supposé plus haut (v. 1), que cette section de l'épître s'adressait, non à des commerçants voyageurs, comme la précédente, mais à des propriétaires. Nous avons été déjà plus d'une fois conduits à reconnaître qu'il devait se trouver des gens aisés parmi les Judéo-Chrétiens, et il est tout à fait naturel de supposer que plusieurs d'entre eux cultivaient des domaines. Il serait absurde de s'obstiner à ne voir dans toutes ces menaces que des imitations de l'A. T. Au reste nous retrouvons ici des images et des couleurs qui avaient déjà été employées par J. C. avec un caractère local, et qui correspondent parfaitement à l'état social qu'il suppose en parlant par exemple de l'économe infidèle, du riche égoïste ou du mauvais riche (Luc XII, 16—21; XVI, 1—7; 19 et suivants).

5. Nouveau crime des *πλούσιοι* et nouvelle preuve de leur folie: ils se plongent dans les délices, ils s'abandonnent à une voluptueuse sécurité, comme s'ils n'avaient rien à craindre, et cependant la catastrophe est près, et c'est pour le sacrifice que la victime est engraissée.

Ἐτρυφήσατε, ἅπ. λεγ. Τρυφάω, vivre dans les délices; τρυφή, vie molle et voluptueuse.

Ἐπὶ τῆς γῆς; caractère de fragilité de ces jouissances, comme Matt. VI, 19.

Ἐσπαταλήσατε; verbe δὶς λεγ., ici et 1 Tim. V, 6: σπαταλῶσα (χήρα) ζῶσα τέθνηκε. Ce verbe, que Hésych. fait synonime de τρυφάω, signifie vivre dans les délices, et s'amollir par les voluptés. Il est d'une époque postérieure au grec classique. Au lieu de σπαταλᾶν les anciens Grecs disaient σπαθᾶν.

Τὰς καρδίας ὑμῶν. Comparez I, 26. Καρδία, par une métaphore universellement répandue, indique les affections et les sentiments de l'homme intérieur, spécialement le siège des passions. Matt. XV, 19: Ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροί. Comparez V, 28.

Ἐθρέψατε τὰς καρδίας; *nourrir* sa vie animale et matérielle, satisfaire ses appétits sensuels; *mulcere animam.*

Ὡς ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς. Les Itt. ont attaché à ces mots deux sens très-différents: *a)* vous vous engraissez vous-mêmes pour le sacrifice, comme des victimes destinées à être immolées sur l'autel; menace terrible adressée aux riches voluptueux, et preuve évidente de leur folie, puisque la mort et le jugement sont à la porte. Schneck.: „Patet eandem imaginem, qua noster ἐθρέψατε etc. dixerat, hic retineri, ideoque ἡμέρα σφαγῆς ad ipsos illos τρεφομένους quasi mactandos pertinere. . . Alludit ad diem ante testum paschatis mactandis victimis destinatam.“ *b)* Vous vous livrez aux excès de la table, comme on fait dans les festins qui accompagnent les sacrifices. Calvin: „Quia solebant in sacrificiis solemnibus liberalius vesci quam pro quotidiano more; dicit ergo divites tota vita continuare festum, quia in continuis voluptatibus sint demersi.“ Cette interprétation paraît la plus littérale; mais le premier sens, plus énergique, semble en outre plus convenable au contexte, et rappeler ἐν ἐσχάταις ἡμέραις du v. 3. On ne peut décider entre les deux.

6. Voici un nouveau crime des πλήσιοι, et un nouveau détail de l'oppression exercée sur des innocents.

La cruauté s'associe malheureusement très-bien aux voluptés matérielles, et l'expérience ne le prouve que trop.

Κατεδικάσατε. Καταδικάζω, porter une sentence de condamnation contre quelqu'un. On a vu avec quelque apparence de vérité dans ce verset un souvenir d'un passage de La Sagesse (II, 20). Mais il est très-douteux que le livre de La Sagesse ait été écrit avant notre épître, et plus encore que St. Jaques l'ait connu. C'est, il est vrai, l'œuvre d'un Juif; mais les allusions chrétiennes et les idées orientales qu'on y découvre aisément, conduisent à le supposer écrit à Alexandrie, et probablement après la catastrophe de Jérusalem.

Ἐφονεύσατε. On a rapproché de même ceci d'un passage remarquable du fils de Sirach (XXX, 22), où l'idée de ce verset se trouve réunie à celle du v. 4, en présentant le refus du salaire comme un meurtre de l'ouvrier commis par le maître. Mais *κατεδικάσατε* nous prouve que Jaques parle ici d'une autre espèce de meurtre, d'une exécution réelle, ou du moins d'une condamnation juridique. Peut-être l'idée de Jaques est-elle celle d'un ouvrier qui périt de misére à la suite d'une condamnation qui lui ôte tout moyen de subsister.

Τὸν δίκαιον. Quelques Itt. ont voulu voir ici une allusion à la mort de J. C., mais le contexte dément cette conjecture, et *δίκαιον* a ici le sens de *δικαίως*; il s'agit de pauvres voisins, de pauvres ouvriers, honnêtes, innocents et barbarement traités. Il est vrai que le chap. II de La Sagesse, auquel on prétend que ceci fait allusion, est lui-même une allusion parfaitement claire et certaine à la condamnation du Sauveur. Mais, comme nous l'avons dit, Jaques n'a pu le connaître.

Οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν; phrase brusque, sans lien avec ce qui précède, et au présent au lieu du passé. Ce présent donne à l'idée beaucoup d'énergie, mais est intraduisible.

Si *ἀντιτ.* est au moyen, le sens sera: *il ne vous résiste point*; s'il est au passif: *on ne vous résiste point.* C'est dans les deux cas un trait saillant ajouté à la peinture de l'oppression. On a opprimé non des ennemis, mais de pauvres innocents qui ne pouvaient résister, et qui ne l'essayaient pas même.

SECTION V, v. 7-11. PATIENCE ET DÉTACHEMENT.

L'apôtre vient de parler d'une voix sévère aux riches mondains, et ses menaces effrayantes retentissent encore à nos oreilles. Il se tourne maintenant vers ces pauvres opprimés dont il prenait la cause en main. Il leur rappelle qu'eux aussi ont devant Dieu des devoirs à remplir. Mais c'est avec une tendre bienveillance qu'il s'adresse à eux: son ton est devenu doux et paternel, et la patience chrétienne qu'il prêche à ces hommes fidèles et souffrants, leur promet une plus véritable paix que celle de l'égoïsme ou de la mollesse.

Cette section se divise bien en trois paragraphes:

v. 7. 8. *Exhortation à la patience, fondée sur l'espérance chrétienne.*

v. 9. *Exhortation spéciale à la patience envers les autres, fondée sur l'attente du jugement.*

v. 10—11. *Exhortation à la patience fondée sur l'exemple des saints hommes.*

Cet enchaînement d'idées n'est pas déterminé par la logique, mais par le sentiment. La perspective du retour de Christ, trait saillant des v. 7 et 8, amène naturellement l'application spéciale du v. 9. Mais l'apôtre n'a pas encore épuisé son sujet principal, et il y revient avec de nouveaux motifs, qui, quoique secondaires, devaient avoir beaucoup de force aux yeux des Judéo-Chrétiens, et trouver place dans son écrit.

§. 36. v. 7. 8. EXHORTATION A LA PATIENCE, FONDÉE SUR L'ESPÉRANCE CHRÉTIENNE.

7. *Μακροθυμήσατε οὖν, ἀδελφοὶ, ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου. Ἰδοὺ, ὁ γεωργὸς ἐκδέχεται τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς, μακροθυμῶν ἐπ' αὐτῷ, ἕως ἂν λάβῃ ὑετὸν πρώϊμον καὶ ὄψιμον.* 8. *Μακροθυμήσατε καὶ ὑμεῖς, στηρίξατε τὰς καρδίας ὑμῶν, ὅτι ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικε.*

7. *Soyez donc patients, mes frères, jusqu'à l'avéne-*

ment du Seigneur. Voyez: le laboureur attend le précieux fruit de la terre avec espérance et patience, jusqu'à ce qu'il ait obtenu les pluies de la première et de l'arrière-saison. 8. *Vous aussi soyez patients, et affermissez vos cœurs, car l'avénement du Seigneur est proche.*

7. *Οὖν.* Il n'y a à la fin de la section précédente aucune idée particulière à laquelle *οὖν* puisse se rattacher. Le lien indiqué par cette particule est plus général, et dépend de l'ensemble Il n'en est pas moins naturel, et ce *donc* est réellement concluant. „Vous voyez le malheur, la folie et le péché des mondains passionnés pour la terre. Vous qui, dans une position moins brillante, avez une espérance plus certaine et plus relevée, soyez *donc* plus sensés, et renoncez à la terre pour avoir le ciel.“ C'est aux pauvres opprimés que St. Jaques paraît s'adresser maintenant.

Μακροθυμήσατε; expression trés-usitée chez les écrivains sacrés et ecclésiastiques, mais en réalité plus hébraïque que grecque. Son étymologie (אָרַךְ אַף) repose sur une métaphore orientale: „avoir la colère longue,“ c'est-à-dire lente à venir; ce qui équivaut à supporter avec patience d'abord les injures, puis en général les maux. Ce verbe répond bien pour le sens à *ὑπομένειν, ὑπομονή,* I, 3.

Ἀδελφοὶ; expression bienveillante, qui caractérise les hommes auxquels s'adresse maintenant l'auteur sacré, et semble les placer en contraste avec les *πλούσιοι* de la section précédente. Cette opposition serait le seul argument de quelque poids en faveur de la thèse qui cherche hors de l'église et parmi les Juifs, les mauvais riches du commencement du chapitre.

Παρουσία τοῦ κυρίου, présence, retour, *avénement*; grand événement prédit par J. C. lui-même (Matt. XXIV, 3. 27. 37. 39 etc.) et par les apôtres (Act. I, 11; 1 Thess. IV, 16), comme devant ramener J. C. sur la terre pour juger les hommes (comparez v. 9; Act. XVII, 31; 2 Tim. IV, 1); ou du moins pour commencer la grande séparation des bons et des méchants, la grande victoire du bien sur le mal; victoire qui, d'après quelques passages de St. Paul et de St. Jean, semblerait ne devoir être consommée que plus tard. Comp. en particulier 1 Cor. XV, 23—26.

Notre passage renferme implicitement, mais évidemment, l'attente d'un jugement joint à la parousie.

Plusieurs commentateurs remarquent à cette occasion que ce dogme du jugement final à exercer par le Messie, était une doctrine de la théologie rabbinique. Cette assertion, dont ils ne semblent cependant vouloir positivement déduire aucune attaque à la divinité de la révélation, appelle nécessairement des doutes, ou du moins jette des obscurités sur l'origine divine des dogmes révélés par J. C.; soit de ce dogme-là, soit de quelques autres qui sont dans le même cas.

Au lieu de chercher à nous soustraire à une question délicate et de feindre, comme plusieurs, de ne pas la voir, abordons franchement le problème obscur de l'origine rabbinique de quelques dogmes contenus dans le N. T. seul, mais inconnus à l'A. T., et étrangers à la théologie mosaïque.

On a examiné ce problème, en se plaçant à trois points de vue différents.

1) Le point de vue orthodoxe. Plusieurs Itt. orthodoxes, avec peu de logique et peu de prudence, à ce qu'il semble, se sont hâtés sans examen d'accepter le fait, pour en déduire des preuves à l'appui de quelques doctrines. Même avant le Christianisme, les Juifs ayant admis, suivant eux, les doctrines et les interprétations contestées, il en résultait, pensaient-ils, que les Chrétiens devaient *a fortiori* s'y soumettre. Raisonnement bien faible et arme à deux tranchants, lorsqu'il s'agit de vérités purement révélées, et étrangères à l'A. T.

2) Le point de vue rationaliste. Avec moins de piété, mais beaucoup plus de logique, les rationalistes, ayant établi ou plutôt cherché à établir le fait, en ont conclu ou fait conclure que la plupart des dogmes nouveaux enseignés par J. C. avaient une origine rabbinique et par conséquent humaine.

Cette solution, incompatible avec la foi, sera repoussée par tout homme qui se refusera à voir dans J. C. simplement un homme, un rêveur ou un rabbin. Le disciple de J. C. peut bien admettre que son maître a de temps à autre emprunté aux Docteurs juifs certaines locutions, certaines formes de son langage, et comme

l'enveloppe extérieure de telle ou telle doctrine, mais jamais les doctrines mêmes.

3) Le point de vue historique et critique. La seule méthode logique consisterait, ce semble, à rechercher avant tout à quelle époque remontent les témoignages rabbiniques sur lesquels on s'appuie, et s'ils renferment rien qui soit antérieur à J. C., ou seulement contemporain. Après ce travail préliminaire seulement, on est en mesure de demander à une critique impartiale la première et véritable origine des doctrines discutées.

En fait tous les témoignages juifs invoqués par les rationalistes, et spécialement par Bertholdt (Christologia Judæorum. Erlang. 1811), remontent à peine au Thalmud, c'est-à-dire tout au plus au 3ème et au 4ème siècle. Dès lors comment faire de ces doctrines la source des enseignements de l'Evangile? Supposer que les Thalmudistes et J. C. ont également puisé dans l'ancienne théologie rabbinique, c'est affirmer sans preuve et sans droit une pure hypothèse, démentie par des probabilités morales de premier ordre. On peut au contraire conjecturer avec quelque vraisemblance que la théologie rabbinique, en se constituant dans le Thalmud après s'être longtemps débattue contre le Christianisme qui l'envahissait, lui a parfois emprunté quelques traits pour en parer le Messie imaginaire dont elle s'obstinait à faire le rival du Sauveur. Il n'y a rien là d'improbable. On pourrait prouver aisément que le Christianisme a laissé çà et là son empreinte dans les doctrines philosophiques, tant orientales que cabalistiques et rabbiniques des premiers siècles. La Sagesse et d'autres écrits analogues en fournissent la preuve.

En tout cas, de toutes les solutions la moins naturelle et la moins logique, comme la moins chrétienne, est celle qui ferait de J. C. le disciple direct ou indirect des rabbins.

Dans le cas particulier qui nous occupe, sur quelles preuves se fonde Bertholdt (Christologia, §. 42, p. 206) pour donner à croire qu'*au temps de J. C.*, et avant son enseignement, les Juifs attendaient un Messie chargé de juger les vivants et les morts?

1) Sur des citations d'écrits apocryphes qui parlent du jugement dernier, sans dire un mot du juge ni du Messie. 2) Sur deux passages du Thalmud qui, trois siècles après J. C., disent

en effet que le Messie sera le juge final des hommes. 3) Sur une citation de IV Esdras, livre apocryphe écrit par un Chrétien, et dans lequel il est, par exemple, question du Fils de Dieu distribuant à ses élus des palmes et des couronnes etc. 4) Enfin, par un cercle étrange, sur les passages même des Evangiles où J. C. se proclame le juge futur des vivants et des morts. Ainsi BERTHOLDT, supposant ce qui est en question, prétend déterminer les opinions contemporaines de J. C. par celles de J. C. lui-même, pour en conclure ensuite que J. C. a emprunté ces mêmes doctrines à ses contemporains.

Voilà ce que, pendant bien des années, on a appelé de la critique historique et admiré sur parole. Heureusement la science est maintenant entrée dans de meilleures voies.

Ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου. La douce espérance du retour de Christ, si propre à soutenir le fidèle souffrant, produisait surtout cet effet dans le premier âge de l'Eglise, quand ce retour était cru prochain.

On ne peut douter en effet que Jaques ne crût, ainsi que toute la primitive Eglise, à l'imminence de cette *παρουσία*. Les v. 7 et 8 sont positifs sur ce sujet. Sa conviction semble même bien plus arrêtée que celle de St. Paul. Peut-être pourrait-on voir là une confirmation de l'opinion, d'ailleurs extrêmement probable, qui assigne une date tardive à l'épître de Jaques, et la suppose contemporaine des grandes agitations de la Palestine, alors qu'une fermentation enthousiaste et aveugle, politique et nationale autant que religieuse, faisait pressentir la catastrophe, et semblait réaliser les signes précurseurs de la *παρουσία* du Christ.

Nous reviendrons au v. 8 sur cette erreur de la première Eglise.

Κυρίου désigne clairement J. C. Comp. II, 1, où J. C. est appelé *Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς τῆς δόξης*. L'idée est évidemment ici la même, puisque c'est de la glorieuse *παρουσία* du Seigneur qu'il s'agit.

Ἰδοὺ. Nous avons vu plus d'une fois l'auteur employer cette particule pour introduire quelque idée à la fois nouvelle et saillante. Ici elle amène une comparaison pleine de charme. Notre apôtre a un goût particulier pour les images empruntées à la nature.

Τίμιον καρπὸν τῆς γῆς, le précieux fruit de la terre; périphrase élégante et gracieuse.

Ἐπ' αὐτῷ. SCHN.: „*ἐπὶ respectu ejus;* nisi vividius, et ingenio Jacobi omnia ad intuitum quasi præsentem referenti accomodatius, *ἐπὶ* localiter sumas, quasi intentus in segetem, *supra eam* (II, 7 et infra v. 14).“

Μακροθυμῶν ἐπ' αὐτῷ. La réunion de *ἐπὶ* à *μακροθ.* exprime l'attente constante, patiente et confiante qui caractérise le cultivateur et qui n'est jamais trompée.

Ἕως ἂν λάβῃ. Les Itt. doutent si le sujet du verbe est le laboureur ou le fruit, et ils inclinent pour ce dernier sens. Mais, outre que ce n'est pas le fruit, mais la semence qui reçoit la pluie de la première saison, il faut observer que le commencement de la phrase porte l'attention sur le laboureur et son espoir. Il est par conséquent naturel de le montrer obtenant ce qu'il a attendu. Le sentiment général de la phrase tendrait donc à sousentendre *γεωργὸς* avant *λάβῃ.*

Ὑετὸς πρώϊμος καὶ ὄψιμος, littéralement pluie du matin et du soir; métaphore, pour pluie du commencement de la période agricole et de la fin, ou, comme on traduit d'ordinaire: *de la première et de l'arrière-saison.* La métaphore était également en rapport avec le calendrier, l'année civile s'identifiant chez les Hébreux avec l'année agricole, et commençant en septembre avant les semailles.

Ὑετὸς πρώϊμος. Cette pluie (מוֹרֶה) tombe régulièrement en Palestine et en Egypte, à la fin d'octobre, sur les semences récemment mises en terre, et détermine leur germination.

Ὑετὸς ὄψιμος. La pluie du printemps (מַלְקוֹשׁ) tombe au mois de Mars sur les épis déjà formés, les gonfle et les nourrit. Privées de l'une ou de l'autre de ces deux pluies, les terres de l'orient languissent, et la moisson manque ou périt. L'A. T. renferme plusieurs allusions à ce phénomène et à ses effets.

L'agriculteur est plein d'une confiante espérance, qui le rend à la fois actif, calme et patient. Excellente image de ce que doit être le Chrétien en face des biens du ciel.

Le texte de cette fin de verset a été modifié par plusieurs variantes, mais sans autorité décisive, et dues probablement à ce qu'on ne comprenait

pas cette pluie πρώϊμ. καὶ ὄψιμ. Quelques instruments ont retranché ὑετὸν, ou l'ont remplacé par καρπὸν. La version arménienne transporte cela au γεωργὸς, et dit: *agricola paliens est vespere et mane.*

8. *Καὶ ὑμεῖς, vous aussi,* comme le laboureur.

Καρδίας. Voyez v. 5. Le cœur se prend là en mauvaise part, comme siège des passions; il n'en est pas de même ici, où il désigne plutôt le principe du sentiment et de la pensée, l'homme moral doué de volonté et de sensibilité.

Ἡ παρουσία . . . ἤγγικε. Voilà peut-être le passage le plus positif du N. T. sur la proximité de la *παρουσία.* Cette erreur fut générale dans la première Eglise, et mérite que nous nous y arrêtions quelques instants.

Elle ne reposait sur aucun enseignement direct de la révélation. En effet J. C. avait déclaré que le Fils lui-même ne connaissait pas ce moment solennel, et par conséquent il n'avait rien enseigné de précis sur ce point; il en est de même de ses disciples. Voyez Matt. XXIV, 36. 42; Marc XIII, 32; Act. I, 7, et 1 Thess. V, 1—3.

Cependant l'espérance erronée d'une *παρουσία* prochaine fut partagée par les apôtres même, qui en reconnaissaient l'incertitude et se déclaraient ignorants de l'époque. Elle fut acceptée par St. Paul, par St. Jaques et par tous.

Cela résulte clairement et de notre épître, et de la 1ère épître aux Thessaloniciens, et de bien d'autres endroits du N. T.

On ne s'étonnera pas de l'universalité de cette erreur, si l'on fait les réflexions suivantes:

1) L'attente d'une parousie prochaine était la satisfaction très-naturelle d'un profond besoin de la foi; celui de voir se réaliser promptement d'une manière extérieure, visible, frappante, le triomphe du Royaume de Dieu sur le Judaïsme et le Paganisme, et la délivrance de l'Eglise persécutée.

2) Quoique le N. T. n'enseignât directement nulle part l'imminence de la Parousie, quoique J. C. et les apôtres eussent déclaré très-positivement ne rien révéler à ce sujet, cette attente n'était pas sans trouver dans les discours du Maître des points d'appui réels. Il était facile et naturel d'interpréter dans ce sens

en particulier les paroles relatives à la prochaine destruction de Jérusalem. Comp. Matt. XXIV, 34; Marc XIII, 30; Jean XVI, 16 (*μικρὸν*) etc.

3) J. C. avait, si ce n'est nourri cette espérance, du moins ordonné et excité le sentiment qui la faisait naître, quand il recommandait de veiller pour n'être pas surpris, de s'attendre au jugement solennel, et de placer au Ciel son cœur et son trésor. Voyez Matt. XXIV; Luc XII, 34—fin.

4) L'erreur où tomba l'Eglise était une exagération de l'homme, mais la tendance qu'on exagérait, l'attente confuse et constante entrait dans les vues de Dieu, ainsi que le prouve ce que nous venons de dire des enseignements de J. C. Dieu voulait que la Révélation restât vague en tout ce qui tenait aux formes et aux époques de la téléologie, choses d'ailleurs essentiellement obscures et même impossibles à exprimer en langue humaine. Le voile d'obscurité jeté sur les dates, les temps et les scènes du monde à venir est même un des contrastes qui font ressortir la divinité de l'Evangile, comparé aux fausses révélations. Mais Dieu voulait en même temps que chaque Chrétien, laissé dans l'incertitude sur l'époque du retour de Christ, fût constamment excité, stimulé, tenu en haleine par la perspective soit de l'avénement du Seigneur, soit de sa propre mort. Les raisons données plus haut expliquent suffisamment comment la vigilance pleine d'inquiétude et d'espoir des premiers Chrétiens se porta de préférence sur la *παρουσία*.

§. 37. v. 9. EXHORTATION SPÉCIALE A LA PATIENCE ENVERS LE PROCHAIN, FONDÉE SUR L'ATTENTE DU JUGEMENT.

9. *Μὴ στενάζετε κατ' ἀλλήλων, ἀδελφοί, ἵνα μὴ κριθῆτε· ἰδὺ, ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν.*

9. *Ne gémissez point, en vous plaignant les uns des autres, mes frères, de peur que vous ne soyez jugés. Voici! Le juge est à la porte.*

L'écrivain sacré s'écarte un instant de son sujet, et s'arrête à une application pratique, évidemment motivée par le caractère

spécial des Judéo-Chrétiens. Cette espèce de digression rappelle les leçons de douceur, de charité, d'indulgence que l'apôtre s'est cru déjà plus d'une fois obligé de donner à ses lecteurs. Il n'y est pas tant conduit, ce semble, par le rapport qui existe entre la patience chrétienne dans l'infortune et le support du prochain, que par l'identité du motif qui doit porter à l'un et à l'autre. L'attente du jugement dernier et de la *παρουσία*, douce et consolante pour le Chrétien souffrant, effrayante pour l'homme sans indulgence, mais salutaire à l'âme de tous deux, est le remède dont ils ont pareillement besoin et que l'apôtre leur présente.

9. *Στενάζετε. Στενάζω*, gémir, se plaindre fortement, est pourtant plus faible que *κράζω*.

Μὴ στενάζετε κατ' ἀλλήλων: „ne vous laissez point aller à des plaintes amères contre les autres.“ L'ensemble du verset nous montre ce précepte, adressé aux opprimés plutôt qu'aux oppresseurs, comme un touchant complément des sévères leçons contenues v. 1—6. L'apôtre n'a pas de passion contre les riches. S'il leur a fait entendre de rigoureuses vérités, il sait bien que leurs torts n'excusent pas ceux des pauvres, et il veut avant tout que ceux-ci soient parfaitement chrétiens. C'est à eux qu'il vient de dire *μακροθυμήσατε . . . στηρίξατε*, car ce sont eux qui étaient tentés de se plaindre de leurs oppresseurs avec une coupable amertume. Jaques leur déclare qu'ils doivent attendre patiemment le juge divin dont l'arrivée est prochaine; que s'impatienter du délai par soif de vengeance et par colère, serait indigne de Chrétiens qui ont foi dans l'immortalité, et que ce serait s'attirer à leur tour un jugement plus sévère.

Κριθῆτε. Tous les bons instruments anciens ont cette leçon, au lieu de *καταχριθῆτε* du texte reçu. Les copistes apparemment, ne comprenant pas toute l'énergie de cette expression: de peur que vous ne soyez *jugés*, l'ont remplacée par *καταχριθῆτε*: que vous ne soyez *condamnés*, qui leur paraissait plus logique et plus fort.

Il faut également rétablir devant *κριτὴς* l'article *ὁ*, effacé à tort dans le texte ordinaire.

Ἵνα μὴ κριθῆτε. Cette menace a quelque chose de plus effrayant encore que *καταχριθῆτε*, car elle suppose que le coupable est perdu sans ressource, s'il comparaît une fois devant son

juge, et qu'il n'a point de miséricorde à espérer, si lui-même a été sans indulgence pour ses frères.

Ὁ κριτής; le κυρίος du v. 8 dans sa glorieuse παρουσία.

Πρὸ τῶν θυρῶν, *devant la porte*, c'est-à-dire prêt à entrer; image pleine de vie, qui se retrouve Matt. XXIV, 33, et Apoc. III, 20, pour exprimer la même idée, ou une idée analogue.

§. 38. v. 10. 11. EXHORTATION A LA PATIENCE, FONDÉE SUR L'EXEMPLE DES SAINTS HOMMES.

10. Ὑπόδειγμα λάβετε, ἀδελφοί μου, τῆς κακοπαθείας καὶ τῆς μακροθυμίας, τοὺς προφήτας, οἳ ἐλάλησαν τῷ ὀνόματι κυρίου. 11. Ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς ὑπομένοντας· τὴν ὑπομονὴν Ἰὼβ ἠκούσατε, καὶ τὸ τέλος κυρίου εἴδετε, ὅτι πολύσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρμων.

10. *Prenez, mes frères, pour modèles de souffrance et de patience, les prophètes qui ont parlé au nom du Seigneur.* 11. *Voici, nous déclarons heureux ceux qui souffrent patiemment. Vous avez ouï parler de la patience de Job, et vous connaissez la fin que le Seigneur a donnée* à ses souffrances; *car le Seigneur est plein de miséricorde et de compassion.*

L'auteur revient au sujet des v. 7 et 8, et il fonde la patience sur un motif nouveau, l'exemple des prophètes et des saints hommes de l'A. T.

10. Ὑπόδειγμα, *exemple à suivre*, modèle. Les anciens Grecs auraient dit παράδειγμα. 1 Pier. II, 21 on trouve avec le même sens ὑπογραμμός, mot également étranger au grec classique.

Ἀδελφοί μου doit être lu ici avant τῆς κακοπαθείας, malgré le texte reçu.

Μου paraît devoir être conservé, malgré le témoignage contraire de plusieurs anciens instruments.

Κακοπαθείας. Une malheureuse faute d'impression de GRIESBACH (Halle 1806) a fait supposer ici l'existence et l'insertion dans le texte reçu de la va-

riante *κακοπειθείας*, qui n'a jamais existé. Quelques critiques ou Itt. ont sans examen transporté cette prétendue variante dans leur appareil.

Κακοπαθείας, ἅπ. λεγ., souffrance. Les LXX s'en servent pour rendre תְּלָאָה, *fatigue* et *anxiété.*

Ὑπόδειγμα . . . τῆς κακοπ. καὶ τῆς μακροθ. Le sens de cette phrase ne doit pas se réduire, comme le voudrait Schn., à celle-ci: *τῆς ἐν κακοπαθείᾳ μακροθυμίας,* car ce n'est pas seulement *la patience* des prophètes que l'apôtre veut rappeler aux Chrétiens souffrants, mais aussi leurs souffrances, afin qu'ils ne s'attendent pas à un meilleur sort. Comparez Matt. XXIII, 34, et Hébr. XI, 35—38.

Οἳ ἐλάλησαν τῷ ὀνόματι; idée de quelque importance dans les vues de l'apôtre, et raisonnement a fortiori. Ces prophètes, chargés d'une mission divine, ont été appelés à souffrir (*κακ.*), et ont souffert patiemment (*μακρ.*). Les Chrétiens qui n'ont pas reçu les mêmes privilèges ne doivent donc pas s'étonner de n'être pas mieux traités. En outre ils sont, en leur qualité de Chrétiens, tenus de souffrir comme eux courageusement pour la foi.

Ὀνόματι. En parlant de Dieu, cette expression signifie: avec une autorité communiquée de Dieu (בְּשֵׁם יְהוָה). Dans la formule du baptême seulement le sens est un peu plus étendu. Mais, quand c'est de J. C. qu'il est question, les emplois de cette expression sont beaucoup plus spéciaux et amènent des sens différents. Voy. plus bas au v. 14.

11. *Μακαρίζομεν, ὅς λεγ.,* ici et Luc I, 48. Il répond à l'hébreu אַשְׁרֵי, déclarer heureux. Comp. Matt. V, 2 et suiv.

„Nous déclarons heureux ceux qui souffrent avec patience pour la volonté de Dieu! Nous nous inclinons avec admiration et respect au souvenir de Job, de Jérémie, d'Amos, et de tous ces hommes dignes de mémoire par leurs souffrances, grands et consacrés par leur soumission! et cependant, chose étrange! nous nous refusons à les imiter! Appelés à souffrir bien moins qu'eux, et en outre bien plus dignes de châtiment, au lieu d'aspirer à leur patience et à leur foi, nous nous révoltons contre les dispensations divines.“ Tel est implicitement le beau raisonnement de l'apôtre; raisonnement bien digne d'être annoncé par cet *ἰδὲ,* qui, sous la

plume de St. Jaques, est presque toujours, avons-nous dit, le prélude d'un développement animé, poétique ou décisif.

Ὑπομένοντας, ceux qui *souffrent* patiemment. C'est la leçon du texte reçu. Mais plusieurs instruments alex. et occid., l'école de Lachm. et en outre Knapp lisent *ὑπομείναντας,* ceux qui *ont souffert* patiemment. Scholz et Griesbach conservent le texte reçu, ce semble avec raison. *Ὑπομείναντας,* qui n'est point suffisamment autorisé, paraît en outre dicté par un esprit d'exactitude un peu étroit, qui ne songe qu'à Job et aux prophètes, lesquels ont souffert dans le passé. L'idée de l'apôtre au contraire tend à généraliser la leçon et à l'appliquer aux lecteurs, en la transportant au présent universel *ὑπομένοντας.* Schn.: „Tempus præsens huic propositioni vim et formam sententiæ generalis impertit; quare, quamvis exempla ex antiquitate afferantur, cave mutes cum veteribus: *ὑπομείναντας.*"

Ἰὼβ; type de la souffrance, et aussi de la patience malgré ses murmures, à cause des élans de résignation et d'amour dont ils sont mêlés, et du pardon divin qui relève et couronne sa misère.

Ἠκούσατε; allusion à la lecture publique de ce livre dans les synagogues, comme à ce que cette histoire avait de typique et de proverbial.

Τὸ τέλος κυρίου; génitif *causalis.* Cela équivaut à *τὸ τέλος ὃ ὁ κύριος ἔδωκε τοῖς παθήμασι τοῦ Ἰώβ.* Allusion à Job XLII, et aux merveilleuses délivrances et récompenses que Dieu accorde à ce héros de la foi.

Κυρίου; même sens qu'à la fin du v. 10 (יְהוָה), auquel il y a ici une allusion, peut-être emphatique. *Τέλος κυρίου* ne peut donc pas se traduire par *la fin du Seigneur,* et se rapporter à J. C. Evidemment il est ici question de Job, et la fin du verset n'aurait pas de sens, si elle ne se rapportait à lui.

Πολύσπλαγχνός. Les instruments alex. remplacent ce mot par *πολυεύσπλαγχνός,* espèce d'augmentatif incorrect, et complétement inusité chez tous les écrivains grecs, profanes, ellénistiques ou sacrés. Au reste l'existence même de cette leçon dans la famille alexandrine est douteuse, vu les lacunes de presque tous les manuscrits importants à cette place.

Πολύσπλαγχνος, ἅπ. λεγ., équivalent de *εὔσπλαγχνος* Eph. IV, 32; 1 Pier. III, 8, de *σπλάγχνη* (רַחֲמִים), *entrailles,* cœur, miséricorde. „In illis enim misericordia et compassio habitare Hebræis videbatur." Schn. Test. XII Patr. Zabulon II: *ἠρξάμην*

κλαίειν, καὶ τὰ ἥπατά μου ἐξελύθησαν ἐπ' ἐμὲ, καὶ πᾶσα ἡ ὑπόχασις τῶν σπλάγχνων ἐχυνήθετο ἐπὶ τὴν ψυχήν μου.

Ὁ κύριος; répétition qui donne de l'énergie.

Ὅτι πολύσπλαγχνός ἐ. ὁ κ. κ. οἰκτίρμων; sainte et touchante doctrine partout répétée dans la Bible et par les disciples de la Bible. Voyez Ps. CIII, 8; Exode XXXIV, 6, et passim. Comparez Sir. II, 7—9 et 10: *Ἐμβλέψατε εἰς ἀρχαίας γενεὰς καὶ ἴδετε, τίς ἐνεπίχευσεν κυρίῳ καὶ κατῃσχύνθη; διότι οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων ὁ κύριος.*

L'ensemble de ce paragraphe soulève une grave question, posée souvent, non sans quelque mélange d'inquiétude ou de surprise, par la piété chrétienne ou par la science théologique: Pourquoi Jaques prend-il dans l'A. T. seul ses modèles de patience, et pourquoi oublie-t-il J. C., le modèle essentiel et obligé de la vie du Chrétien?

On a proposé plusieurs solutions de ce problème. On l'a expliqué:

1) par les convenances littéraires. Kern: „Jaques, venant de présenter J. C. comme juge, ne pouvait le représenter ici comme homme souffrant, sans détruire l'harmonie du morceau.“ (!)

2) Par l'ignorance ou l'erreur de l'apôtre. Schn.: „Nihil habeo quod respondeam, nisi Jacobo Christi dignitatem divinam et messianam potius quam humanæ virtutis excellentiam ante oculos fuisse versatam (II, 1; V, 7. 8. 9), illumque ut in aliis rebus sic in hac quoque a visu mere theocratico, aut si mavis, judaïco, nondum fuisse progressum ad sententiæ christianæ plenitudinem.“

3) Par l'accomodation. Schn. continue ainsi la même phrase: „aut tales habuisse lectores, qui plenæ veritati de Messiæ persona, humanæ virtutis exemplo, audiendæ nondum essent pares.“ Cette réponse est, ce semble, la plus invraisemblable de toutes.

4) Par l'individualité. La réponse donnée par Néander semble la meilleure. Il suppose que les habitudes intellectuelles et religieuses de l'apôtre le portaient encore à chercher de préférence dans l'A. T. ses stimulants à la piété, quoique l'ensemble des idées chrétiennes eût fortement pris racine dans son cœur. „Il reçut“, dit-il, „le nouvel esprit dans les formes anciennes, semblable en cela aux catholiques, qui acquièrent une conviction évangélique

plus libre, et restent cependant retenus dans les anciennes formes de l'Eglise."

TROISIÈME DIVISION. Chap. V, 12—20.

Préceptes supplémentaires.

La fin de cette épître forme une troisième division, moins caractérisée et moins homogène que les précédentes, composée d'une réunion de préceptes de détail peu développés et sans lien apparent. Cependant un sentiment à peu près identique en a inspiré toutes les parties. Toutes, directement ou indirectement, sont plus ou moins relatives à la piété intérieure et à ses fruits; toutes sont des applications spéciales du sentiment qui lie l'homme à Dieu. Ces applications n'avaient pas trouvé place dans le corps de l'épître, et l'apôtre, qui en sait l'importance, les réunit en terminant, et les rattache en fait à une pensée commune.

Rauch s'est appuyé du caractère général de cette division, pour douter de son authenticité. Mais, quoi de plus naturel à un écrivain apostolique placé comme St. Jaques, que d'ajouter rapidement à son sujet principal quelques applications de détail, quelques préceptes supplémentaires, qu'il importait de ne pas omettre! Ces préceptes d'ailleurs n'ont-ils pas éminemment le caractère de pensée et de doctrine qui nous a frappés dans tout le reste de l'épître? Quant au style, je me borne à transcrire ce que dit Schneckenburger, en soutenant comme nous l'authenticité de cette fin. „Tandem unus per totam epistolam dictionis tenor, æquabilis, nervosus; omnis sermo sententiarum ponderi nativo quodam vigore adaptatus; idem ubique color hebraïcus, eadem ubique vocabulorum bene græcorum, Jacobo soli usitatorum, admixtio."

§. 39. v. 12. L'ABUS DU SERMENT.

12. *Πρὸ πάντων δὲ, ἀδελφοί μου, μὴ ὀμνύετε μήτε τὸν οὐρανὸν, μήτε τὴν γῆν, μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον· ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ, καὶ τὸ οὒ οὔ· ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε.*

12. *Sur toutes choses, mes frères, ne jurez ni par le ciel, ni par la terre, ni en faisant quelque autre serment. Mais que votre oui soit oui, et que votre non soit non, afin que vous ne tombiez pas sous la condamnation* du juge.

12. Comparez Matt. V, 34—37.

Πρὸ πάντων, avant tout. L'apôtre veut-il dire ici que le précepte qu'il va donner soit plus important que d'autres (*imprimis*), ou seulement qu'il le donne le premier (*primum*)? La plupart des Itt. préfèrent le premier sens, et si l'on prenait le second, le premier en ressortirait d'ailleurs indirectement.

L'importance que l'apôtre met à ce précepte s'explique assez par l'odieux abus que les Juifs faisaient du serment, abus auquel les Judéo-Chrétiens devaient par conséquent être pareillement enclins. Chez des commerçants, en outre, il devait conduire à des fraudes et à des parjures. Nous connaissons cet état de choses par les enseignements de J. C., comme par ceux de St. Jaques, comme par les écrits des rabbins et de Philon. En effet, par respect même pour le nom de Dieu, les docteurs répugnaient à ce qu'il fût mêlé dans les serments; ils y suppléaient par les noms des créatures qui leur semblaient le mieux réfléchir la gloire divine. Philon lui-même, qui veut qu'on s'abstienne du serment, dit comme concession (De spec. leg. 770 A): „*Προσλαβέτω τὶς εἰ βούλοιτο, μὴ μὲν τὸ ἀνώτατον καὶ πρεσβύτατον εὐθὺς αἴτιον, ἀλλὰ γῆν, ἥλιον, ἀςέρας, οὐρανὸν, τὸν σύμπαντα κόσμον.* D'autre part les rabbins prononçaient (Matt. XXIII, 16—22) que les serments de ce genre n'étaient pas obligatoires, au moins dans certains cas. De ce double enseignement résultait, chez les hommes peu délicats, l'emploi vain, imprudent, ou même perfide et parjure de ces serments vicieux. On les employait d'abord sans nécessité, pour chasser la défiance, puis on s'en servait bientôt pour tromper. Cet état de choses inspirait aux gens pieux l'éloignement du serment, et la tendance à s'en abstenir par piété. Voici sur ce point un beau passage de Philon (De decalogo, 755 C), presque digne de servir de commentaire à ceux de J. C. et de St. Jaques: „*Κάλλιςον δὴ καὶ βιωφελέςατον καὶ ἁρμόττον λογικῇ φύσει τὸ ἀνώμοτον ἕτως ἀληθεύειν . . . ὡς τὰς λόγους ὅρκους εἶναι νομί-*

ζεσθαι." C'était le même sentiment qui, poussé à l'extrême, engageait les Esséniens à proscrire le serment d'une manière absolue.

Ὀμνύετε . . . τὸν οὐρανὸν. Ὀμνύω se construit dans le N. T. avec *l'objet* par lequel on jure, tantôt, comme ici, par le moyen de l'accusatif sans préposition; tantôt par le datif avec ἐν (Matt. XXIII, 20: ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ); ailleurs par le génitif avec κατὰ (Hébr. VI, 13: καθ' ἑαυτοῦ); ailleurs enfin au moyen de l'accusatif avec εἰς (Matt. V, 35: εἰς Ἱεροσόλυμα).

Ἄλλον τινὰ ὅρκον. Ce τινὰ semble désigner un autre serment du même genre, comme τὸν οὐρανὸν ou τὴν γῆν, plutôt qu'un serment quelconque, et en particulier plutôt que le serment normal, celui qui est prêté au nom de Dieu. L'écrivain d'ailleurs ne semble pas s'occuper de celui-ci que ses lecteurs Judéo-Chrétiens évitaient par principe.

Ἥτω; dorique, pour ἔστω.

Ναὶ ναί; ὄ ὄ; expression remarquablement énergique et concise, qui exprime bien ce que doit être la sincérité chrétienne. D'après la loi de Dieu, tant naturelle que révélée, la parole doit être l'interprétation fidèle de la pensée et sa représentation parfaitement exacte. Le Chrétien en conséquence envisage la sincérité comme la condition attachée à l'usage de la parole, et il respecte celle-ci comme un don divin qu'il n'est pas permis de détourner à un usage illégitime. Au reste l'expression employée par l'auteur était probablement jusqu'à un certain point proverbiale. Comparez Matt. V, 37; comparez aussi, quoique dans un sens différent, 2 Cor. I, 17.

Ὑπὸ κρίσιν. Cette leçon, qui est celle du texte reçu, est réellement alexandrine et occidentale. C'est ici un des cas très-rares, où notre texte ordinaire s'éloigne de la famille constantinopolitaine. Cette dernière lit εἰς ὑπόκρισιν, leçon absurde, née de la réunion fortuite des deux mots de la leçon ordinaire, puis conservée par l'idée confuse que *hypocrisie* allait bien en parlant de fausseté. D'autres instruments, voulant sans doute corriger εἰς ὑπόκρισιν, ont lu à tort εἰς κρίσιν.

Ὑπὸ κρίσιν πέσητε; même menace qu'au v. 9, et sans doute en vue du même événement.

Ce passage ne serait pas suffisamment expliqué, si nous négligions de le comparer, ligne après ligne, avec Matt. V, 34—37,

remarquable parole de J. C. à laquelle Jaques paraît faire allusion.

Matt. *Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, μὴ ὀμόσαι.*
Jaq. *Πρὸ πάντων δὲ, ἀδελφοί μου, μὴ ὀμνύετε.*
Matt. *Μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, . . . μήτε ἐν τῇ γῇ.*
Jaq. *Μήτε τὸν οὐρανὸν, μήτε τὴν γῆν.*
Matt. *Ὅλως.*
Jaq. *Μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον.*
Matt. *Ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναὶ, οὒ οὔ.*
Jaq. *Ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ, καὶ τὸ οὒ οὔ.*

Malgré la ressemblance de mots, il y a ici quelque diversité de sens. Le précepte de J. C. se rapporte davantage à la forme des promesses, et celui de Jaques à leur sincérité. Celui de J. C. demande des affirmations simples, par opposition aux serments multipliés et dénaturés; celui de Jaques des affirmations vraies, par opposition aux serments trompeurs et au mensonge.

Matt. *Τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν.*
Jaq. *Ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε.*

Il y a entre ces deux motifs unité de principe, mais diversité de conséquences. Tous deux s'appuient sur ce que le vice combattu est une révolte contre Dieu; mais la menace de J. C. se fonde sur la nature coupable des serments condamnés, et celle de Jaques sur le jugement qui les atteindra.

Les fausses Clémentines, homélies judéo-chrétiennes, reproduisent le précepte de J. C., mais en y mêlant quelque chose de celui de St. Jaques (Hom. III, 55): *Τοῖς δὲ νομίζουσιν, ὡς αἱ γραφαὶ διδάσκουσιν, ὅτι ὁ θεὸς ὀμνύει, ἔφη (ὁ Χρ.)· Ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ, τὸ οὒ οὔ. Τὸ γὰρ περισσὸν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν.* De la sorte le précepte devient obscur et incohérent, car l'introduction et la conclusion se rapportent uniquement et positivement à l'interdiction du serment, et le précepte même à l'interdiction du mensonge. Les remarques de cette nature se présentent souvent, quand on compare avec les écrits du N. T. ceux qui ont prétendu le continuer ou le contrefaire; et ce perpétuel contraste n'est pas, ce semble, une des preuves les moins persuasives de sa divinité.

Les préceptes parallèles de J. C. et de son apôtre ont été

interprétés par divers docteurs et diverses sectes, comme une interdiction absolue du serment.

Cette interprétation est-elle fondée?

Si l'on ne considère que la forme des préceptes (*μὴ ὀμόσαι ὅλως, μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον*), on pourrait aisément le croire; mais un examen plus approfondi conduit à une conclusion contraire. En effet:

1) Au point de vue exégétique de la question, il est remarquable que les exemples et les motifs qui forment le contexte de l'un et de l'autre précepte, ne tendent à faire porter l'interdiction que sur les abus du serment, sur les serments vains, et sur les fausses théories des Juifs. En donnant le précepte, ni J. C., ni son apôtre ne semblent s'occuper du serment véritable fait par le nom de Dieu, conformément à sa loi, avec sincérité, respect et solemnité.

2) L'étude générale de la Bible confirme notre conclusion exégétique. Sans parler des nombreux exemples et des autorités positives que fournit l'A. T., St. Paul emploie souvent dans ses épîtres des formules de serment très-positives pour appuyer ses assertions. J. C. lui-même a prêté serment devant le Sanhédrin, et Hébr. VI, 16 l'usage du serment est très-clairement supposé légitime.

3) Si nous prenons la question au point de vue moral et social, nous ne pourrons méconnaître que le serment chrétien, prêté dans un esprit chrétien, semble non seulement utile et même nécessaire à une société civilisée, mais de plus convenable et moral dans une société vraiment soumise à l'empire de la foi religieuse. En revanche il faut reconnaître qu'au moment où cette société corrompue ne respecterait plus le nom de Dieu, et ne vivrait plus en sa présence et en sa crainte, il deviendrait un instrument de déception, et il serait peut-être nécessaire de le supprimer, comme une institution immorale.

§. 40. v. 13—18. RECOMMANDATIONS RELATIVES A LA PRIÈRE.

13. *Κακοπαθεῖ τις ἐν ὑμῖν, προσευχέσθω· εὐθυμεῖ τις, ψαλλέτω.* 14. *Ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν, προσκαλεσάσθω*

τὺς πρεσβυτέρυς τῆς ἐκκλησίας, καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτὸν, ἀλείψαντες αὐτὸν ἐλαίῳ, ἐν τῷ ὀνόματι τȣ̃ κυρίȣ. 15. *Καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίςεως σώσει τὸν κάμνοντα, καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος· κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκὼς, ἀφεθήσεται αὐτῷ.* 16. *Ἐξομολογεῖσθε ἀλλήλοις τὰ παραπτώματα, καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων, ὅπως ἰαθῆτε· πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίȣ ἐνεργȣμένη.* 17. *Ἠλίας ἄνθρωπος ἦν ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν, καὶ προσευχῇ προσηύξατο τȣ̃ μὴ βρέξαι· καὶ ȣ̓κ ἔβρεξεν ἐπὶ τῆς γῆς ἐνιαυτὺς τρεῖς καὶ μῆνας ἕξ·* 18. *καὶ πάλιν προσηύξατο, καὶ ὁ ȣ̓ρανὸς ὑετὸν ἔδωκε, καὶ ἡ γῆ ἐβλάςησε τὸν καρπὸν αὐτῆς.*

13. *Quelqu'un parmi vous est-il dans la souffrance? qu'il prie. Quelqu'un est-il dans la joie? qu'il chante et loue Dieu.* 14. *Quelqu'un parmi vous est-il malade? qu'il appelle les pasteurs de l'Eglise, et que ceux-ci prient pour lui en l'oignant d'huile, au nom du Seigneur.* 15. *La prière pleine de foi sauvera le malade, le Seigneur le rétablira, et s'il a commis des péchés, ils lui seront pardonnés.* 16. *Confessez les uns aux autres vos péchés, et priez les uns pour les autres, afin que vous soyez guéris. La prière du juste, pleine de ferveur, a une grande puissance.* 17. *Elie était un homme de même nature que nous. Or, lorsqu'il eut demandé à Dieu avec instances qu'il ne plût point, Dieu ne fit point tomber de pluie sur la terre pendant trois ans et six mois.* 18. *Puis il pria de nouveau, et le ciel donna de la pluie, et la terre produisit son fruit.*

L'unité de ce paragraphe n'est ni dans la forme, ni dans les détails, mais dans le sentiment. Il est tout entier consacré à la prière. L'apôtre veut que ses disciples, dans toutes leurs émo-

tions, leur souffrances et leurs misères, comme dans celles du prochain, apprennent à en chercher le remède en Dieu.

L'ensemble de l'enseignement doit se subdiviser comme suit:

I. v. 13. *Prière individuelle dans les émotions.*

II. v. 14. 15. *Prière ecclésiastique dans les maladies.*

III. v. 16—18. *Prière fraternelle à la vue des fautes et des maux du prochain.*

I. v. 13. *Prière individuelle dans les émotions.*

13. Phrase remarquable par sa forme concise et nerveuse.

Κακοπαθεῖ τις. C'est, avec une tournure plus vive, la même idée que *εἴ τις κακοπαθεῖ.*

Εὐθυμεῖν, d'après l'étymologie, signifie avoir l'âme contente et en bon état; de là, en substituant la cause à l'effet, avoir des succès et du bonheur.

Ψάλλειν, chanter des hymnes en l'honneur de Dieu, s'accompagner d'instruments à cordes. Comparez Eph. V, 19.

La base sur laquelle repose cet enseignement et l'idée mère à laquelle il nous ramène, c'est le devoir de se tourner vers Dieu dans toutes les émotions de la vie. Le Chrétien fidèle doit prendre la sainte habitude de penser constamment à lui, et de recourir à cette pensée habituelle pour dominer, régler et sanctifier ses sentiments aussi bien que ses actions. Ce n'est donc pas seulement l'acte de la prière que St. Jaques prescrit, mais la vie de prière, qui a le privilège de transformer le cœur. Le précepte a donc toute la profondeur et la subjectivité qui caractérisent en général cette épître.

II. v. 14. 15. *Prière ecclésiastique dans les maladies.*

Au point de vue historique comme au point de vue dogmatique, ce morceau touche à plusieurs questions difficiles. Elles ne peuvent guère être résolues qu'à l'aide d'hypothèses et de conjectures. Nous chercherons les solutions les plus probables, mais nous ne les donnerons que comme des probabilités. Ces probabilités, toutefois, nous paraissent d'une grande force.

14. *Πρεσβυτέρους. Πρεσβύτεροι, anciens* (זְקֵנִים), sont nommés

ailleurs *ἐπίσκοποι* (Act. XX, 28; Phil. I, 1), *προϊσάμενοι* (Rom. XII, 8 etc.), *προεσῶτες* (1 Tim. V, 17), *ποιμένες* (Eph. IV, 11).

Ils remplissaient dans l'Eglise chrétienne un rôle analogue à celui des chefs de synagogue (פרנסים). Leur autorité, dérivant soit de l'âge, soit de l'instruction, soit de l'élection, soit du choix apostolique, soit des dons du St. Esprit, les appelait à diriger le culte et la discipline extérieure. Ils figurent ici comme devant oindre les malades et prier pour eux; mais rien n'indique dans cet endroit que l'apôtre crée une fonction nouvelle. Il y a quelque apparence qu'il voulait plutôt recommander et régulariser une institution existante, qui se rattachait probablement, au moins en partie, aux dons miraculeux. L'intervention des chefs de l'Eglise était plus convenable en pareil cas, que celle des Chrétiens quelconques, qui, peut-être par charité, peut-être aussi par vanité, se hâtaient de se charger de cet office.

On peut conjecturer avec quelque vraisemblance que ce précepte de l'apôtre n'est pas sans quelque rapport avec celui qui ouvre le chap. III. St. Jaques a toujours à faire aux mêmes lecteurs, c'est-à-dire aux Judéo-Chrétiens, enclins par dessus tout à l'orgueil spirituel. Il semble vouloir, ici comme là, réprimer le zèle vaniteux qui les portait à se grandir dans l'Eglise, en usurpant sans mission suffisante le rôle et les fonctions, là de docteurs, ici de pasteurs.

Au reste on peut conjecturer, d'après quelques passages des rabbins, que l'usage de la prière des זְקֵנִים pour les malades existait déjà chez les Juifs.

Τῆς ἐκκλησίας. Voilà l'Eglise organisée avec ses *πρεσβύτεροι* à sa tête, ce qui indique un état de choses déjà avancé.

Ἐπ' αὐτὸν; équivaut à עָלָיו. Cela peut s'entendre physiquement (près de son lit, en lui imposant les mains), ou moralement (pour lui, en sa faveur).

Ἀλείψαντες. Ἀλείφω, oindre, enduire, vient de *λίπος, graisse,* huile, onguent. On sait à quel point l'usage des onctions (d'huile, de baumes, de liqueurs odorantes et huileuses) était général dans l'Orient. C'était à la fois un signe de joie et une importante habitude hygiénique. On le considérait non seulement comme une commodité de la vie, mais comme une nécessité.

Ἐλαίῳ. Parmi les liqueurs employées pour l'onction, l'huile était de beaucoup la plus ordinaire. Les voyageurs en portaient une fiole avec eux pour soulager, au moment du repos, leurs membres fatigués. Voyez Luc X, 34 la parabole du bon Samaritain; Marc VI, 13: *Les apôtres de J. C. oignaient d'huile beaucoup de malades et les guérissaient.*

Εν τῷ ὀνόματι. Voyez plus haut v. 10. Ici c'est à notre Seigneur J. C. que cette formule s'applique, et il convient de nous arrêter un instant à l'éclaircir.

Le sens de cette manière de s'exprimer, en parlant de J. C. et dans le N. T., est au fond partout le même. Elle indique toujours une intervention du Rédempteur accompagnée du recours ou de l'adhésion du disciple à son œuvre, à sa personne ou à son autorité. Toutefois ce sens est déterminé d'une manière variable et plus spéciale par le verbe qui est employé. Le nom d'un être, en effet, c'est l'être lui-même, considéré dans la connaissance que nous avons de lui, et non dans sa nature absolue. C'est le choix du verbe qui fera connaître le point particulier par lequel nous entrons en rapport avec le Sauveur. Le verbe modifiera ainsi d'une manière variable l'application d'une idée invariable en elle-même. Nous trouvons par exemple 1 Pier. IV, 14: *ὀνειδίζεσθε ἐν ὀν. Χρ.*; Act. IV, 12: *σωθῆναι*; Act. X, 48: *βαπτισθῆναι*; 2 Thess. III, 6: *παραγγέλλομεν*; Jean XIV, 13: *αἰτήσητε*; Col. III, 17: *ποιῆτε . . . εὐχαριζῶντες.* Dans les trois premiers cas le sujet est, ou semble être, purement passif. Toutefois les rapports exprimés vont du disciple au maître, comme du maître au disciple. Ce sont ceux, soit de l'autorité du maître et de sa charité divine, soit de l'adhésion et de l'amour du disciple fidèle. Dans les trois derniers cas le sujet est actif; mais cette action peut être de double nature. Je puis agir en effet au nom d'un autre, dans ce sens que mon action doit être censée la sienne, étant faite par ses ordres et en vertu de son autorité. C'est le cas du passage des Thessaloniciens et des nombreux passages analogues. Mais je puis encore agir au nom d'un autre, dans un sens différent, par suite de la connaissance que j'ai de ses rapports avec mon action, de la part qu'il y prendra ou qu'il a droit d'y trouver. C'est ce qui a lieu dans les prières et les actions de grâces *au nom* de J. C.

Il paraît que c'est le cas dans le passage de St. Jaques qui nous occupe, et que le nom du Seigneur J. C. n'intervient ici que pour caractériser la prière, et non pour donner autorité aux pasteurs, comme l'a supposé SCHOTT, qui traduit: „Domini Jesu auctoritate preces ad Deum fundant."

Dans cette interprétation nous admettons que *ἐν τῷ ὀνόματι* etc. se rattache à *προσευξάσθωσαν,* comme l'idée l'exige, et non à *ἀλείψαντες,* comme la forme de la phrase semblerait le demander. Peut-être les deux choses pourraient-elles être réunies, puisque les deux moments de l'institution avaient au fond le même but et le même sens, l'onction du malade n'étant qu'une répétition symbolique de la prière.

15. Commençons par éclaircir ici les mots et les détails. Nous en viendrons ensuite aux questions plus générales.

Εὐχὴ τῆς πίςεως, la prière de foi, c'est-à-dire faite avec foi, pleine de foi.

Εὐχὴ . . . σώσει. C'est à la prière, non pas à l'onction que ce *salut* est rapporté.

Σώσει pourrait s'entendre du salut de l'âme ou de la guérison du corps. Dans ce qui suit *ἐγερεῖ* indique la seconde, et *ἀφεθήσεται* la première; d'où nous sommes forcément amenés à conclure que *σώσει* les indique ici toutes deux.

Κάμνοντα. Κάμνω, être malade, proprement être souffrant, fatigué, languissant. Il s'agit donc bien ici d'un homme malade du corps.

Ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος, le Seigneur le rétablira. SCHN. „Dominus eum e lecto quasi eriget." *Ἐγερεῖ* répond à l'hébreu הֵקִים, הֶעֱמִיד.

Κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς, et s'il a péché (littéralement: et s'il a été faisant des péchés). Cette expression dubitative, en parlant des péchés du malade, a surpris sous la plume de l'apôtre qui nous a dit (III, 2): *πολλὰ πταίομεν ἅπαντες.* En conséquence on a voulu restreindre la pensée de l'écrivain au cas où la maladie serait l'effet naturel de certains péchés. Mais il faut l'étendre un peu davantage, et la difficulté s'explique mieux en traduisant: „Et si cette maladie est un châtiment de ses péchés." Les Juifs, comme on sait, regardaient toutes les maladies comme

un châtiment temporel, et voyaient un lien nécessaire entre la guérison du malade et le pardon de ses fautes. Jaques, Judéo-Chrétien, mais éclairé de l'esprit de J. C., n'admet et n'enseigne ce rapport de la maladie au péché et de la guérison au pardon, que comme possible ou fréquent. On peut au reste faire d'autres conjectures encore pour expliquer ici la formule *κἂν*.

Ἀφεθήσεται αὐτῷ; guérison de l'âme et pardon du péché. Schn.: „Noli de singulari numero queri et pluralem quærere, quasi *αἱ ἁμαρτίαι* condonentur. Non *αἱ ἁμαρτίαι*, sed *τὸ πεποιηκέναι ἁμαρτίας* proprie condonatur."

Cette promesse de pardon ne s'applique dans ce cas (*κἂν*) qu'aux fautes, causes physiques, morales ou providentielles de la maladie, et dont le pardon est en quelque sorte rendu visible par la cessation du châtiment.

Pour compléter l'explication de ce verset, nous devons indiquer ou résumer notre opinion sur cinq questions importantes qu'il soulève.

I. La délivrance dont il est ici question s'appliquait-elle au corps ou à l'âme; était-ce la guérison ou le pardon?

C'est de guérison qu'il s'agit proprement. C'est de la guérison du corps que l'huile était le symbole chez les Juifs et Marc VI, 13. Le pardon est présenté ici accessoirement et d'une manière conditionnelle. Il semble qu'il n'en soit fait mention que comme étant manifesté par la guérison du corps, lorsque la maladie se trouvait liée au péché. C'est d'un pardon spécial et relatif qu'il s'agit, non de la rémission absolue des péchés du malade et du salut de son âme.

Du reste St. Jaques emploie un langage assez vague, d'où l'on peut conclure que, tout en voyant dans l'institution qu'il recommande un usage salutaire et au corps et à l'âme, il n'enseigne rien de positif, de constant et d'absolu sur son efficace.

II. La délivrance annoncée devait-elle être miraculeuse ou simplement providentielle?

Nous répondrons: Tantôt l'une, tantôt l'autre, tantôt l'une et l'autre. En effet 1) les dons miraculeux existaient certainement alors dans l'Eglise; 2) ils n'existaient pas chez tous les *πρεσβύτεροι*; 3) le même homme n'en jouissait pas constamment; 4) il

y avait, à ce qu'il paraît, des différences assez grandes dans l'intensité de ces dons, suivant les hommes, les temps, les lieux. Les guérisons pouvaient donc être dues en entier ou en partie aux dons miraculeux, ou être aussi purement providentielles. Il ne faut pas oublier du reste qu'il est de l'essence du miracle de n'être ni habituel, ni même fréquent. Le pouvoir miraculeux des apôtres n'empêcha de mourir ni eux, ni leurs disciples. Si l'institution que nous discutons eût assuré une guérison miraculeuse et complète, on l'a dit, personne ne serait mort dans l'Eglise, et Jérusalem entière y serait bientôt entrée.

D'autre part il faut repousser comme ridicule et étrangère au texte l'interprétation rationaliste qui veut voir ici une guérison médicale opérée à l'aide de l'huile comme spécifique. Nous sommes donc nécessairement conduits à entendre ceci d'une bénédiction résultant de la prière, avec ou sans le secours d'un *charisme* extraordinaire qui en augmentait parfois la force et l'efficace. C'était, suivant nous, non pas une guérison certaine, mais une guérison demandée par la prière (ce qui est l'essentiel), espérée par la foi, et souvent obtenue; une guérison accompagnée de repentir, de conversion, de sanctification, et toujours subordonnée à la sagesse providentielle de Dieu.

III. Quel était l'instrument de cette guérison? L'efficace de la prière, la volonté du *πρεσβύτερος*, ou l'onction d'huile?

Cette question est déjà éclaircie ou répondue par ce qui précède. La guérison doit être rapportée uniquement à une prière exaucée par la bonté divine. L'huile n'était que symbolique. Le *πρεσβύτερος*, eût-il eu le don de guérir les malades, n'eût encore pu agir que par la prière. Ce que l'auteur sacré dit de la prière d'Elie (v. 17 et 18) démontre que c'était bien là son idée. Les apôtres eux-mêmes ne paraissent souvent avoir fait leurs miracles qu'à l'aide de prières exaucées plus constamment, plus promptement et plus évidemment chez eux que chez les autres fidèles.

IV. L'ordre de Jaques s'applique-t-il à d'autres temps qu'aux temps apostoliques?

Quant à la prière pour le corps et pour l'âme des malades, faite par l'intervention des pasteurs, il ne peut, ce semble, y avoir nul doute à ce sujet. La cessation complète des dons miraculeux

n'anéantit nullement, d'après ce qui a été dit, la convenance, l'utilité, l'efficace de cette prière solennelle. Quant à l'onction symbolique, elle ne paraît point instituée par J. C. (ce qui en ferait un sacrement); mais elle se montre comme un simple usage judaïque, emprunté symboliquement à la synagogue par J. C. et les apôtres (Marc VI, 13), pour accompagner et figurer les guérisons miraculeuses. Les premiers Chrétiens de Palestine purent, malgré la diminution des charismes, conserver sans inconvénient cet usage; mais après que les pouvoirs miraculeux eurent entièrement disparu, l'Eglise eut raison de l'abandonner.

V. Y a-t-il dans cette institution un fondement réel pour le sacrement catholique de l'extrême onction?

Il n'est pas besoin de répondre en détail à cette question nouvelle. Ce qui a été dit suffit à démontrer les différences d'origine, de circonstances, de but et d'effet qui distinguent profondément l'usage recommandé par St. Jaques, de l'extrême onction prescrite par l'Eglise de Rome.

III. v. 16—18. *Prière pour les péchés du prochain.*

St. Jaques vient de recommander aux malades, et de réserver aux pasteurs la prière solennelle, officielle, ecclésiastique, accompagnée d'un symbole extérieur de la grâce divine. Maintenant, du cas de la maladie il remonte au cas du péché, et de la prière ecclésiastique à la prière fraternelle. Il invite tous les fidèles à prier les uns pour les autres, à se demander mutuellement cette prière simple, libre et ardente qui, sollicitée par une âme contrite, accordée par un cœur pieux et charitable, établit entre les disciples de Christ comme une touchante et puissante solidarité. Il affirme qu'avec moins d'appareil et de solennité, cette prière-là aussi pourra obtenir au pécheur les grâces divines. L'apôtre a rappelé les fonctions du clergé, il dit maintenant celles des simples fidèles.

16. *Ἐξομολογεῖσθε.* L'addition de *ἀλλήλοις* et le parallélisme de *εὔχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων* prouvent qu'il ne s'agit ni de confession au prêtre, ni d'absolution, ni de sacrement, ni de tout ce que l'Eglise Romaine a prétendu justifier par ce passage. Il y a contraste évident et intentionnel entre le morceau précédent où

l'intervention des *πρεσβύτεροι* était requise, et celui-ci où elle est négligée.

C'est de la confession mutuelle et volontaire qu'il est ici question, comme gage et moyen de conversion et de pénitence. Cette confession est encore un lien de charité. Elle suppose et fait naître des sentiments complétement opposés à ceux que l'apôtre condamnait IV, 12. Peut-être même est-ce pour cela qu'il y insiste.

Les Juifs mettaient une grande importance à la confession des péchés faite à Dieu ou aux hommes.

De cette confession découle l'idée de prières demandées au prochain comme secours pour les âmes pécheresses. C'est par là que le précepte de la confession volontaire se rattache à ceux qui précèdent et qui suivent.

Παραπτώματα, chûtes, et, par la même métaphore qu'en français, *péchés.*

Ἰαθῆτε; métaphore empruntée aux v. 14 et 15. Ici où il est décidément question de pécheurs et non de malades, l'idée de salut efface celle de guérison, et le verbe *ἰάομαι* ne peut guère être qu'une image. Cette image était familière aux Juifs. Les Esséniens (אסיא) et les Thérapeutes (*θεραπεύω*) tiraient de là leurs noms.

Ce verset éclaircit encore ce qui précède, en nous montrant la puissance de la prière du cœur, sans appareil visible. Elle peut aller jusqu'à obtenir le pardon et la conversion, même d'autrui.

Πολὺ ἰσχύει. On s'attendrait à trouver *γὰρ* entre ces deux mots. St. Paul ne l'eût pas omis, mais le style vif et saccadé de St. Jaques se plaît à le supprimer.

Δικαίου ἐνεργουμένη. Ces deux mots expriment les deux conditions requises pour que la prière ait cette efficace.

Δίκαιος. Kern: „Celui qui est ce qu'il doit être, et par conséquent ici, celui qui tient la conduite qu'il doit tenir dans ses rapports avec le royaume des cieux."

Ἐνεργουμένη paraît ici au moyen plutôt qu'au passif, et équivaut dans ce cas à *ἐνεργής, énergique,* faite avec une grande force, littéralement: *d'une grande puissance intérieure.* Au passif le sens est tout autre: *inspiré,* possédé, *énergumène.*

17. *Ὁμοιοπαθής*; mot *ἅπ λεγ.,* Act. XIV, 15 et ici. Il pa-

rait moins indiquer, comme on pourrait le croire d'après l'étymologie, un homme animé des mêmes sentiments, que de même nature et de même condition. SCHOTT: „Nobis omnino similis."

Ἠλίας ἄνθρ. ἦν ὁμοιοπ. ἡμῖν; affirmation importante pour la thèse de l'apôtre. Voici, ce semble, quel serait le développement de son idée. „Ce n'est pas par un pouvoir miraculeux qu'il possédât en propre comme J. C., qu'Elie a obtenu la sécheresse ou l'a fait cesser; c'est par l'efficace de sa prière fervente, de sa prière d'homme, telle que nous aussi pouvons en offrir, si nous croyons et voulons comme Elie. Cette prière sera exaucée, non par le don des miracles qui ne convenait qu'à des temps exceptionnels, mais par des dons plus précieux encore, plus convenables dans les vues de Dieu pour les siècles chrétiens et pour les sectateurs de l'Evangile."

Serait-ce la nécessité de ce raisonnement qui aurait fait préférer à St. Jaques l'exemple d'Elie à celui de J. C.? En effet, quoique notre Seigneur ait été fait semblable à nous en toutes choses, excepté dans le péché (Hébr. II, 17; IV, 15), l'écrivain sacré n'aurait pu dire avec vérité qu'il eût été *ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν*, et l'argument en aurait été bien affaibli. Voyez au reste ce qui a été dit v. 10 et 11 à l'occasion de Job.

Προσευχῇ προσηύξατο; hébraïsme fréquent. Cette tournure revient à *ἐνεργῶς προσηύξατο*.

Ἦν . . . καὶ équivaut à *ὤν*.

Βρέξαι. Βρέχω signifie *mouiller*, arroser; de là, chez les poètes attiques et les écrivains postérieurs, *pleuvoir*, mais transitif. Les LXX l'emploient pour rendre הִמְטִיר. Il y a ici ellipse de l'objet *pluie*, et aussi du sujet *Dieu*. La phrase complète serait *τῷ μὴ βρέξαι θεὸν ὑετόν*. Ainsi (LXX) Exode IX, 23: *ἔβρεξε κύριος χάλαζαν*.

Προσηύξατο τ. μ. βρέξαι. L'A. T. ne parle point de cette prière d'Elie, qui paraît être une tradition juive due à une interprétation inexacte de 1 Rois XVII, 1 et XVIII, 15 (עָמַד לִפְנֵי יְהוָה). On trouve une trace de cette tradition 4 Esdras VII: „Oravit Elias pro his qui pluviam acceperunt." Les *trois ans et demi* sont également difficiles à concilier avec 1 Rois XVIII, 1. Il faut aussi les expliquer par une tradition juive qui se retrouve Luc IV, 25. De-

puis ANTIOCHUS ÉPIPHANES le nombre trois ans et demi était regardé comme particulièrement malheureux.

18. On ne peut méconnaître le tour gracieux et poétique de ce verset.

Ἐβλάσησε. *Βλασάνω* a en général le sens neutre, mais il est ici transitif.

§. 41. v. 19. 20. ZÈLE POUR LES AMES.

19. *Ἀδελφοὶ, ἐάν τις ἐν ὑμῖν πλανηθῇ ἀπὸ τῆς ἀληθείας, καὶ ἐπιστρέψῃ τις αὐτὸν,* 20. *γινωσκέτω ὅτι ὁ ἐπιστρέψας ἁμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ, σώσει ψυχὴν ἐκ θανάτου, καὶ καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν.*

19. *Frères, si quelqu'un parmi vous s'égare loin de la vérité, et qu'un autre le ramène,* 20. *qu'il sache que celui qui aura ramené un pécheur de sa mauvaise route sauvera une âme de la mort, et couvrira une multitude de péchés.*

Le sujet de ce paragraphe le rattache de près au précédent. L'apôtre, en parlant de la prière, a été conduit à recommander la prière pour obtenir le pardon des péchés du prochain. De là, par une transition de sentiment très-naturelle, il arrive au devoir d'aider et de soutenir le prochain dans ses combats contre le péché, et à la compassion pour l'âme des pécheurs.

Si donc, au chap. III, l'écrivain apostolique a fortement combattu le zèle amer et le désir présomptueux de diriger la foi d'autrui, ce n'était pas qu'il fît peu de cas du zèle vraiment selon Christ. Bien au contraire; c'était par la conviction que, pour propager la vie chrétienne, il faut un esprit de paix et des hommes de paix (III, 18). En conséquence il n'a garde de terminer son épître sans prescrire d'une manière directe et pressante le zèle chrétien, celui qui sans égoïsme, sans orgueil et sans âpreté, se préoccupe du salut des âmes et des progrès du royaume de Dieu.

19. Sentence brusquement intr oduite, suivant l'habitude de

notre écrivain, qui, ce semble, imprime à sa parole par ces formes abruptes un caractère saillant d'autorité.

Les particules de transition familières à St. Paul, comme *γὰρ*, *ἂν*, *ἄρα*, rendent l'enseignement plus clair, mais lui donnent quelque peu l'apparence d'un raisonnement humain. St. Jaques au contraire a souvent l'air de prononcer des oracles. St. Paul est un docteur divin qui enseigne avec puissance, raisonne avec force et réduit ses auditeurs au silence, mais St. Jaques est semblable à un prophète, dont la parole grave et concise révèle les profondeurs de l'âme et les secrets du ciel.

Πλανηθῇ. C'est d'un pécheur qu'il est ici question (voyez *ἁμαρτωλὸν* v. 20). Ce verbe indique donc, dans ce passage, l'erreur de la conduite et non celle de la pensée. En français nous parlons aussi de *l'égarement* du pécheur. C'est une métaphore à la fois exacte et charitable. Au vice qui corrompt la volonté du coupable se joint toujours un élément d'erreur, et, s'il voyait la vérité divine dans sa plénitude et son éclat, il la regretterait du moins, et souvent il se hâterait d'y revenir.

Ἀληθείας. Cette *ἀλήθεια*, tristement abandonnée par le pécheur, n'est donc pas la vérité purement de théorie, la simple doctrine, mais la doctrine accompagnée d'une vie conforme et conséquente. Comp. Jean III, 20. 21, où *ποιῶν τὴν ἀλήθειαν* est opposé à *ὁ φαῦλα πράσσων*.

Ἐπιςρέψῃ . . . αὐτὸν. *Ἐπιςρέφω* est ordinairement neutre, mais ici et v. 20 Jaques le fait transitif.

20. *Γινωσκέτω, qu'il sache bien*, qu'il n'oublie pas. Ton d'autorité et annonce solennelle d'une vérité importante. Grammaticalement il y a doute sur le sujet de ce verbe; mais il est évident, par le contexte, que c'est le second *τις* et non le premier. Cette phrase est un encouragement à entrer dans la voie fraternelle où St. Jaques voudrait conduire ses lecteurs.

Ἐκ πλάνης ὁδοῦ, littéralement: *de l'égarement du chemin*, c'est-à-dire du chemin de l'égarement, du chemin qui égare. Comp. IV, 11. Là l'apôtre censurait ceux qui se plaisaient à condamner malignement leurs frères. Ici il invite les Chrétiens à travailler plutôt et d'autre manière à les sanctifier. Qu'au lieu de se livrer aux joies d'une malignité vaniteuse, ils se proposent pour but le

salut des âmes, et ils seront dans les véritables conditions du zèle et de la charité. Comp. encore Gal. VI, 1: *καταρτίζετε . . . πνεύματι πραΰτητος.*

Ὁδός, route, pour conduite, *agendi ratio*; hébraïsme fréquent, et métaphore ordinaire.

Σώζειν ψυχήν, dans les auteurs profanes, signifie *sauver la vie,* mais quelquefois dans le N. T., et spécialement dans St. Jaques, sauver l'âme, lui assurer la vie éternelle, la vie véritable, telle que Dieu nous l'a destinée. Comp. I, 21. Voyez d'autre part *ψυχική* III, 15.

Σώσει ψυχὴν. Voilà l'unique récompense promise par l'apôtre au Chrétien zélé; récompense désintéressée, qui ne consiste que dans le bien accompli. Replacer sur la route de la vie éternelle une âme égarée, et lui rendre ainsi son salut; quelle gloire et quelle pure joie! Comp. Matt. XVIII, 15: *Ἐάν σε ἀκούσῃ, ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου.*

Θανάτου. Voyez I, 15.

Καλύψει répond à l'hébreu כָּסָה. Comparez Ps. XXXII, 1 et Rom. IV, 7: *μακάριοι . . . ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι.* Cette métaphore de *couvrir* les péchés pour les *pardonner* dérive probablement d'un anthropomorphisme fréquent dans le Pentateuque. On y trouve souvent l'idée que l'Eternel s'irriterait, s'il *voyait* chez les Hébreux certaines souillures de l'âme ou du corps. Quand l'Eternel les pardonne, il est dit qu'il les cache ou les place derrière lui.

Καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν; phrase obscure par concision. Péchés de qui? A cette question on a fait trois réponses.

1) Péchés que le pécheur aurait commis s'il avait continué à pécher. Cette interprétation est à la fois niaise et forcée. Elle est en contradiction directe avec la métaphore *καλύψει*, qui ne peut s'appliquer qu'à des péchés déjà commis.

2) Péchés commis par celui qui en convertit un autre. Ces péchés lui sont pardonnés en récompense de sa bonne action (Beda, Erasme etc.). Cette interprétation, acceptable au point de vue grammatical, est démentie par le contexte, à ce qu'il semble. Elle s'appuie sur le passage parallèle en apparence 1 Pier. IV, 8, où une expression analogue (*ἀγάπη καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν*) pa-

raît avoir décidément ce sens. Mais comment *πλῆθος ἁμαρτιῶν* se rapporterait-il ici à l'homme charitable qui sauve son frère? Pourquoi dans ce cas une *multitude* de péchés, et non pas *ses propres* péchés? Serait-ce *une grande partie* de ses péchés et non pas tous? Mais, si Jaques met une limite, qui est-ce qui la détermine? Il entre donc dans le système peu évangélique des compensations et des indulgences! Et si c'est *tous,* est-il donc naturel qu'il impute une *multitude* de transgressions au Chrétien charitable et zélé, plutôt qu'à cet *ἁμαρτωλός* qui s'égare et marche à la mort?

Ces difficultés ne se présentent ni dans la troisième interprétation que nous allons indiquer, ni dans le passage de St. Pierre où il n'est pas question d'un individu déterminé.

En vérité cette interprétation ne semble admissible que dans l'hypothèse où cette phrase aurait été une sentence religieuse et proverbiale, empruntée au langage ordinaire et par St. Pierre et par St. Jaques.

3) Péchés passés de l'homme converti, et pardonnés par suite de sa conversion. Presque tous les Itt. modernes adoptent ce sens, que favorise le contexte (*σώσει ψυχὴν*), et qui semble exigé par le sentiment général du morceau.

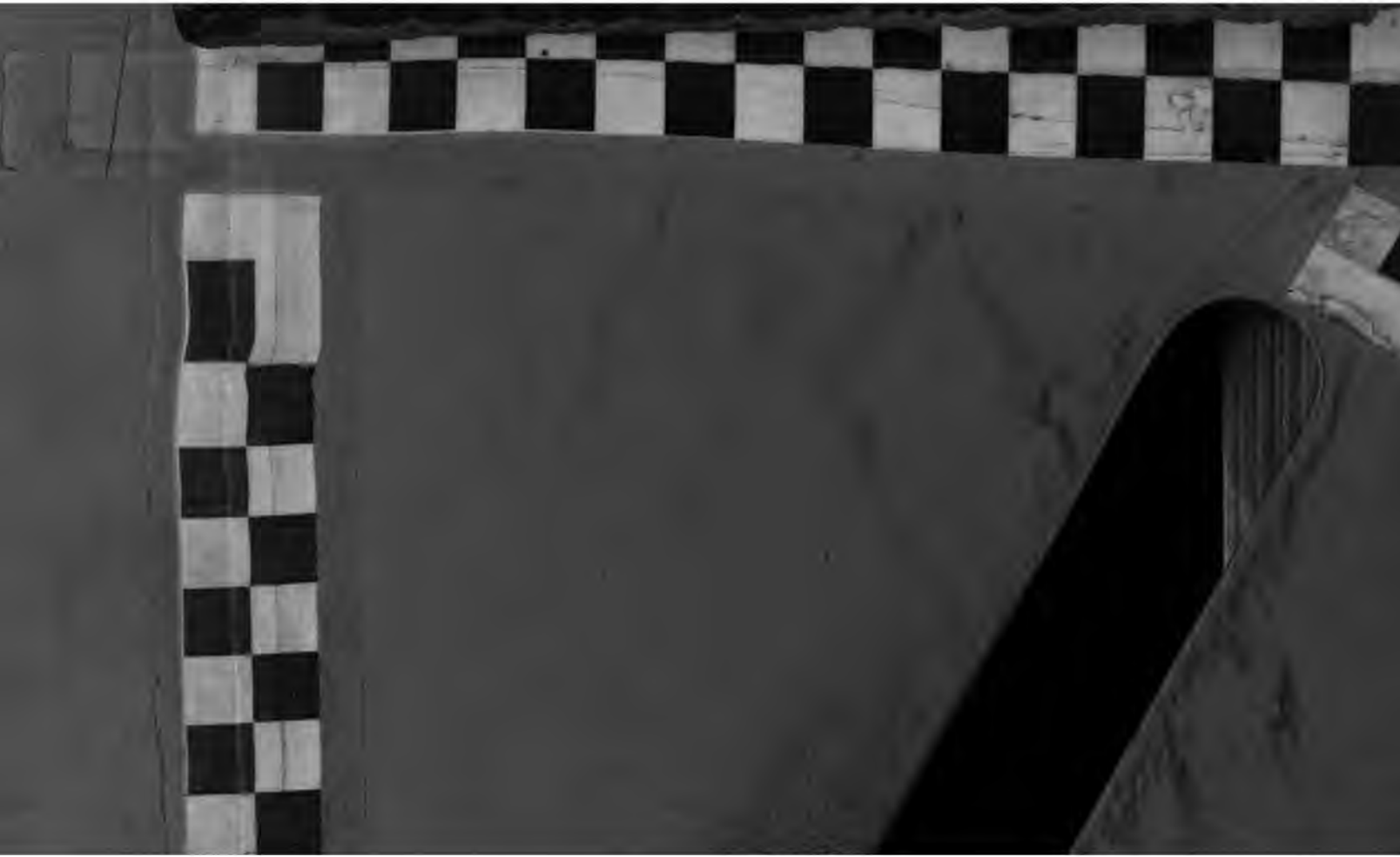
Schneck. voudrait réunir ici les trois sens, tous trois, selon lui, dans la pensée de l'apôtre. Il attribue même à cette réunion le caractère vague de la phrase. Mais ce vague doit être plutôt attribué au ton presque poétique et constamment animé de toute cette fin. L'écrivain semble avoir l'imagination frappée de la masse de péchés dont le zèle charitable qu'il veut allumer amènera le pardon. Sa pensée est un sentiment, et l'expression qui en provient tend à exciter une émotion analogue chez ses lecteurs. De là cette absence de mots précis et d'assertions déterminées.

Deux choses ont surpris les critiques dans cette conclusion de notre épître.

La forme abrupte de cette fin, comme si le style de St. Jaques n'avait pas eu tout du long ce caractère. Puis l'absence de salutations. Pott a voulu en conclure que l'écrit n'était pas complet, et que les dernières lignes étaient perdues. Mais Jaques n'avait pas voyagé comme Paul, et ne s'adressait pas à une Eglise

locale. Puis surtout Jaques n'était pas Paul; il manifestait dans ses écrits, ainsi que dans son action apostolique, une individualité fort différente.

Sans nous arrêter à ces minuties, admirons la force, le grand sens et la piété qui brillent dans la fin comme dans le corps de l'épître que nous venons d'analyser, et terminons en disant avec BENGEL: „Conclusionem facit Jacobus non ut epistolæ, sed ut libri cujuspiam, multitudinem verborum, spiritu ipsum agente, vitans."

LEIPSIC,
Imprimerie de J. B. HIRSCHFELD.

Nr 21.